توضیح المبتدی

میبذی کی لاجواب
اردو شرح ترجمہ کے ساتھ

ترجمہ
حضرت مولانا محمد حسن باندوی
مدرس دارالعلوم دیوبند

تشریح
مولانا محمد اسلام الحق
استاذ فنون و حدیث

ترتیب جدید و تسہیل و تصحیح
مولانا نعیم احمد
استاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

مکتبہ امدادیہ
ملتان / پاکستان

توضیح المیبذی

میبذی کی لاجواب
اردو شرح ترجمہ کے ساتھ

افادات

حضرت مولانا محمد حسن باندوی
مدرس دارالعلوم دیوبند

مولانا محمد اسلام الحق
استاذ فنون وحدیث

ترتیب جدید و تسہیل و تصحیح

مولانا نعیم احمد
استاذ جامعہ خیر المدارس ملتان

مکتبہ امدادیہ
ملتان، پاکستان

فهرست توضیح المیبذی

مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر
مبادیات علم حکمت وفلسفہ	۳	حکمت عملیہ اور اس کی اقسام	۲۵
تاریخ فلسفہ	۳	حکمت نظریہ واقسامہا	۲۷
طبقات فلاسفہ	۵	کیا منطق علم حکمت ہے؟	۳۱
فیثاغورس	۵	ترتیب کتاب اور حکمت ریاضیہ اور حکمت عملیہ کی اقسام سے اعراض کی وجہ	۳۶
بقراط	۶	القسم الثانی فی الطبعیات	۴۳
سقراط، افلاطون، ارسطو	۷	الفن الاول فیما یعم الاجسام	۴۹
اسکندر، فلسفہ کے سات اسکول	۸	فصل فی اثبات الهیولیٰ	۵۹
تدوین اوّل	۹	حلول کی تعریف	۶۱
عہد اسلام میں نقول وتراجم	۹	فصل فی ان الصورة الجسمیة لا تتجرد عن الهیولیٰ	۱۰۶
تدوین ثانی	۱۰	فصل فی ان الهیولی لا تتجرد عن الصورة	۱۳۵
تدوین ثالث	۱۱	فصل فی اثبات الصورة النوعیه	۱۵۶
فلسفہ ارسطو پر مسلم فلاسفہ کی تنقیدی نظر	۱۱	فصل فی المکان	۱۸۱
جامعین حکمت وشریعت	۱۱	فصل فی الحیز	۱۹۲
فاضل میبذی	۱۲	فصل فی الشکل	۲۰۳
خطبہ کتاب میبذی	۱۴	فصل فی الحرکة والسکون	۲۰۶
تعریف علم حکمت	۲۱	فصل فی الزمان	۲۳۵

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

علم حکمت یا فلسفہ

لغوی تحقیق لفظ حکمت لغت میں عدل و انصاف، علم و دانائی، حلم و بُردباری، عقل و فلسفہ، تدبیر و درستگی کار، حق اور واقعے کے مطابق گفتگو وغیرہ میں استعمال ہوتا ہے۔ یقال حکم (ف) حکمۃً دانا ہونا۔ قصیدۃ حکمیۃ: دانائی آمیز قصیدہ کو کہتے ہیں۔ اور لفظ حکیم حق تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے۔ فلسفہ کے معنی بھی حکمت و دانائی کے ہیں۔ یقال تفلسف الرجل، فلسفی ہونا، مسائل علمیہ میں بحث کرنا، حذاقت کا دعویٰ کرنا فیلسفوف بمعنی فلسفی، فلاسفہ، غیاث اللغات میں ہے۔ کہ فلسفہ مصدر جعلی ہے بمعنی دانشمند ہونا یہ یونانی لفظ فیلاسوف سے ماخوذ ہے جو اصل میں فیلا بمعنی دوست اور سوف بمعنی علم سے مرکب ہے۔

اِصطلاحی تعریف حکمت وہ علم ہے جس کے ذریعے سے موجودات کے نفس الامری احوال حسب طاقت بشری معلوم ہوں۔ بالفاظ دیگر موجودات واقعیہ کے احوال واقعیہ کو بقدر طاقت انسانی جاننے کا نام حکمت یا فلسفہ ہے۔

موضوع فلسفہ حکمت و فلسفہ کا موضوع موجودات واقعیہ ہیں۔

غرض و غایت معرفت صلاح مبداء و معاد، بالفاظ دیگر قوت علمیہ کی تکمیل کے لئے احوال موجودات کو پہچاننا۔

تاریخ فلسفہ علوم عقلیہ جن کو علوم فلسفہ و حکمت کہتے ہیں منطق، ارثماطیقی، ہندسہ، ہیئت، موسیقی، طبعیات، الٰہیات، ان علوم میں کسی ملت کی تخصیص نہیں بلکہ تمام اہلِ ملل واصحاب فکرِ انسان اس کے مدارک و مباحث میں برابر ہیں اور ابتداء تخلیق سے آج تک نوع انسانی میں یہ علوم مسلسل چلے آرہے ہیں البتہ امم ماضیہ میں سے اہلِ فارس اور اہل روم کے یہاں ان کی گرم بازاری زیادہ تھی ان علوم کے ساتھ فارس و روم کا جو اعتناء رہا ہے سابق کی تاریخ اس سے بالکل خالی ہے ان سے پہلے کلدانیین سریانیین اور قبط وغیرہ جو قومیں تھیں ان کو سحر و نجامۃ اور ان کے متبعات تاثیرات و طلسمات وغیرہ سے دلچسپی تھی اور انہی سے یہ علوم فارسیوں نے حاصل کئے تھے۔

جب اسکندر بادشاہ قتل دارا کے بعد ان کی مملکت پر غالب اور ان کی کتب علمیہ پر قابض ہوا تو یہ علوم

اہلِ یونان کی طرف منتقل ہوئے، اس کے بعد جب مسلمانوں نے بلادِ فارس کو فتح کیا اور ان کا علمی ذخیرہ مسلمانوں کے قبضہ میں آیا تو حضرت سعد بن ابی وقاص نے اس کی بابت حضرت عمرؓ کے پاس خط لکھا۔ آپؓ نے فرمایا یہ ذخیرہ غرقاب کر دیا جائے کیونکہ اگر اس میں ہدایت ہے تو ہمارے پاس اس سے کہیں زیادہ ہدایت والی کتاب قرآن عزیز موجود ہے اور اگر اس میں ضلالت و گمراہی ہے تو اس سے ہمیں نجات ہو گی، چنانچہ وہ کُل کامل ذخیرہ پانی کی نذر کر دیا گیا اور علوم فارس تقریبًا ناپید ہو گئے صرف اہلِ روم کا ذخیرہ باقی رہا جو مشاہیر اہلِ یونان کے پاس تھا۔

یونان ارضِ روم کے چند اماکن کا مجموعہ ہے جس میں بہت سی بستیاں اور شہر شامل ہیں، حکماء یونانیین کا منشاء و مادی یہی سرزمین ہے۔ جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہاں جو چیز یاد کر لی جاتی وہ کبھی فراموش نہ ہوتی تھی، سقراط حکیم، استاد افلاطون، ارسطاطالیس، بطلیموس، بلیناس صاحب طلسمات اور حکیم جالینوس وغیرہ اس کی طرف منسوب ہیں۔

یونانی فلسفہ کی ابتداء تھیلز سے ہوئی جس کو اہلِ عرب طالیس کہتے ہیں، یہ حکیم حضرت عیسیٰؑ سے (۲۶۰) برس قبل پیدا ہوا، اس نے مصر میں تعلیم پائی تھی اور وہیں یہ اصول سیکھا تھا کہ تمام اشیاء پانی سے پیدا ہوئیں، اس فلسفہ کو آیونک فلاسفی کہتے ہیں، اس کے بعد فلسفہ کی بہت سی شاخیں نکلیں اور بڑے حکماء پیدا ہوئے۔ فلسفہ یونانی کا یہ سلسلہ ۵۲۲ھ تک جاری جاری رہا، اس ممتد دور کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں قدیم، جدید، قدیم کی انتہاء افلاطون پر ہوتی ہے اور ارسطو سے دورِ جدید شروع ہوتا ہے۔ قدماء میں سات بڑے حکیم حکمت اور فلسفہ کے ستون کہلاتے ہیں طالیس، انکساغورس، انکسانس، اینبذقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون، علامہ شہرستانی نے طالیس، انکساغورس، انکسانس اور اینبذقلس کے اصول پر مفصل گفتگو کی ہے۔ اور غالبًا یورپین تصنیفات میں اصول مسائل کے متعلق اس سے زیادہ تفصیل نہیں مل سکتی۔

اینبذقلس کا فلسفہ مسلمانوں میں زیادہ مقبول ہوا اور اس کی تصنیفات عربی میں ترجمہ کی گئیں۔ محمد بن عبداللہ کو جو قرطبہ کا رہنے والا تھا اس کی تصنیفات کا اس قدر شوق تھا کہ ہمیشہ اپنے مطالعہ میں رکھتا تھا، ابو الہذیل علاف جو مسلمانوں میں علم قدیم کا بہت بڑا فاضل اور خلیفہ مامون الرشید کا استاد تھا صفاتِ باری تعالیٰ کے متعلق اسی حکیم کے خیالات کا پیرو تھا، اینبذقلس ہی پہلا شخص ہے جو اربعہ عناصر کا قائل ہوا۔

یونان میں فلسفہ کا مروج اول تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ یونان میں سب سے پہلے جس نے فلسفہ کو ظاہر کیا وہ "انکسفوراس" فیلسوف تھا جو اپنی تمام خواہشیں اور مال و زر، زمین و جائیداد وغیرہ چھوڑ کر تحصیل فلسفہ میں ہمہ تن مشغول ہوا اور مدتوں سیاحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا۔ کسی نے اس سے پوچھا کہ تمہیں وطن سے محبت نہیں ہے؟ اس نے کہا کہ میں اس وطن کو دوست رکھتا ہوں اور آسمان کی طرف اشارہ کیا۔ ایک بار قلیس کے مکتب میں ایک بکری لائی گئی جس کے وسط

پیشانی میں ایک ہی سینگ تھا ایک منجم نے جس کا نام ملیون تھا کہا: اثینا (نام شہر) میں جو دو فرقے ہوگئے ہیں قریب ہے کہ وہ مل کر ایک جماعت ہو جائے انکسفورس نے کہا کہ یہ امر خلقی ہے کسی بات پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کا دماغ کھوپڑی میں بھرا ہوا نہیں ہے اور اس کے سر کی پوری تشریح بیان کی لوگوں نے اس کو ذبح کرکے دیکھا تو اس کے قول کے مطابق پایا، مگر منجم کی بات بھی صحیح نکلی کہ تھوڑی مدت میں دونوں فرقے ایک ہوگئے۔

چونکہ یہ حکیم جاہلیت کے بتوں پر طعن و تشنیع کیا کرتا تھا اس لئے آخر میں لوگ اس سے ناراض ہوگئے۔ اس کا قول تھا کہ آفتاب ایک لوہے کا ٹکڑا ہے قابلِ پرستش نہیں۔

طبقات فلاسفہ حجۃ الاسلام امام غزالی نے "مشکوٰۃ الانوار فی لطائف الاخبار" میں ذکر کیا ہے کہ حکماء کی تین قسمیں ہیں دہریین، طبعیین، الٰہیین۔ حکماء دہریین کفار مجوس کا ایک گروہ ہے۔ جو صانع عالم کا منکر ہے اور آگ کی پرستش کرتا ہے۔ اکثر ملوک عجم اور فراعنۂ مصر اسی گروہ سے تھے اور رجعت مبوئے عالم کے معتقد، اسی لیے انہوں نے سیم و زر کی ذخیرہ اندوزی کی اور منابر و اہرامات تعمیر کئے۔

حکماء الٰہیین کے دو گروہ ہیں ایک گروہ متقدمین جو قرن اولیٰ میں تھا دوسرا گروہ متأخرین اس کے بھی دو گروہ ہیں ایک اشراقین دوئم مشائین۔

فلسفہ اور اتصال سند صاحبِ کشف الظنون نے ابن خلدون سے نقل کیا ہے کہ حکماء مشائین کے زعم کے مطابق ان کی سند تعلیم حضرت لقمان تک پہنچتی ہے جو مشہور حکیم گزرے ہیں مشہور فلسفی فیثاغورس جو حضرت مسیح سے ۵۳۶ سال قبل گزرا ہے انہی کا شاگرد ہے اور فیثاغورس کا شاگرد حکیم بقراط ہے جو حضرت مسیح سے ۴۶۰ سال قبل ہوا ہے بقراط کا شاگرد سقراط ہے جو ۳۹۹ سال قبل گزرا ہے سقراط کا شاگرد افلاطون ہے جو ۳۴۸ سال قبل گزرا ہے اور افلاطون کا شاگرد ارسطاطالیس ہے جو ۳۲۲ سال قبل گزرا ہے اور ارسطاطالیس کا شاگرد اسکندر جو ۳۲۳ سال قبل گزرا ہے "دفینۃ الاسلاف وتحیۃ الاخلاف" میں ہے کہ فیثاغورس اور سقراط حضرت داؤد و حضرت لقمان کے شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون ہے اور افلاطون کا شاگرد ارسطو و ہرقلس اور ارسطو کا شاگرد اسکندر افرید وسی اور سامسطیون، ثامسطیوس اور فرفوریوس وغیرہ۔

فیثاغورس تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ فیثاغورس نہایت ذکی اور طباع تھا اس کا والد اس کو اندرو مادس حکیم کی خدمت میں لے گیا۔ حکیم نے اس کی کمالِ ذکاوت دیکھ کر اپنی فرزندی میں لے لیا اور علوم ادبیہ اور موسیقی سکھا کر اکسماندروس کے پاس بھیجا وہ وہاں ہندسہ اور نجوم سیکھ کر زیلطائی بابلی کے پاس گیا وہاں علوم حکمیہ کی تحصیل کرکے اور افارالخودلیس حکیم سریانی دمشقی کے پاس حقائق و نکات حکمت کی تکمیل کر کے مصر کے کاہنوں کا علم سیکھنے کی فکر میں ہوا، چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بیگانوں کو نہیں سکھلاتے تھے اس لئے

فولو افراطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ امس فرعون کے پاس لے گیا اس نے کاہنان مدینۃ الشمس پر حکم لکھا انہوں نے بمجبوری اس کو اپنے پاس رکھا اور زمانہ دراز تک طرح طرح کے محنتوں کا امتحان لیا جب سب میں کامیاب ہوگیا تو انہوں نے منسبق کے کاہنوں کے پاس بھیجا۔ انہوں نے بھی امتحاناً یہی برتاؤ کیا اور فیثاغورس کو یہاں بھی کامیابی ہوئی انہوں نے شہر دیوسیوس کے کاہنوں کے پاس دیا یہاں بھی سخت مصائب و شدائد میں مبتلا کیا گیا جب کوئی دقیقہ امتحان باقی نہ رہا تو اس سے کہا کہ تمہارے اور ہمارے دین میں مباینت تامہ ہے اگر ہم سے کچھ لینا چاہتے ہو تو یونانیوں کا اعتقاد چھوڑ دو، فیثاغورس نے فوراً قبول کرلیا آخر بمجبوری تمام انہوں نے اسکی تعلیم شروع کی فیثاغورس تھوڑی مدت میں سب سے بڑھ گیا اور سب اس کی فضیلت کے قائل ہوگئے۔ جب فرعون کو اسکی خبر ملی تو اس نے تمام معابد دکنائس کی خدمت اس کو تفویض کی وہ مدتوں وہاں رہا۔ جب ملک مصر پر لہراسپ قابض ہوا تو فیثاغورس وہاں سے شہر ساموس کو چلا گیا۔ وہاں کے لوگوں نے اس کی نہایت توقیر کی اور بہت بڑا مدرسہ اس کے لیے تعمیر کرایا اور فیثاغورس تدریس میں مشغول ہوگیا۔ ہر طرف سے لوگ بکثرت آئے اور مستفید ہوئے۔ اس کی قدر یہاں تک بڑھی کہ وہاں کا بادشاہ ہر کام اسی کی رائے سے کرتا تھا۔ ساٹھ سال وہاں رہا، پھر انطاکیہ گیا وہاں بھی ایسی ہی قدر ہوئی۔ آٹھ سال یہاں رہا پھر ماطر نوطیون گیا تمام ملک یونان میں شہرت ہوئی اعلیٰ درجہ کے لوگ اس سے مستفید ہوتے یہاں تک کہ سیماخوش اطرون جو فانطور تیا کا والی تھا حکومت ترک کرکے اس کے شاگردوں میں داخل ہوا۔ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ فیثاغورس نہایت متواضع تھا اپنے لیے حکیم کا لقب بھی گوارا نہ کرتا تھا، اس میں قوتِ کہانت ایسی بڑھی ہوئی تھی کہ جو خبر دیتا ویسا ہی واقع ہوتا، اس کی تصنیفات بہت ہیں منجملہ ان کا ایک رسالہ ذہبیہ ہے جس کو جالینوس نے آب زر سے لکھوایا تھا اور ہر روز اس کا مطالعہ کرتا تھا۔

بقراط ملقب بابو الطب، حضرت مسیحؑ سے ۴۶۰ سال قبل جزیرہ کوس میں پیدا ہوا اور اپنے والد ہیراکلیدس سے علم طب کی تعلیم حاصل کی پھر شہر اثینا پہنچا اور وہاں ہیر دذیکوس سے علم حاصل کیا ان کے علاوہ حکیم جورجیاس اور ذیموفرالمس وغیرہ سے بھی تعلیم پائی۔ غریغو ریوس نے بھی بیان کیا ہے کہ بقراط شہر حمص میں رہتا تھا لیکن دمشق میں بھی آتا جاتا رہتا تھا۔ وہاں اس کا باغ تھا جو وادی نیرب میں آج تک معروف و مشہور ہے۔ بقراط اپنے زمانہ میں اہل یونان کا بڑا حاذق طبیب تھا اور بلا قیمت علاج کرتا تھا۔ شہر فسالیا کی بستی لاریسا میں جو آج کل یکیشی کے نام سے مشہور ہے وفات پائی۔ وقیل قتل مسموماً قتلہ القضاۃ بمدینۃ اثینا، فصول بقراط تقدمۃ المعرفۃ، کتاب الاہوتیۃ، کتاب الامراض الحادۃ، کتاب اوجاع النساء وغیرہ اس کی مشہور کتابیں ہیں اس کے علاوہ قاطیطریون (یعنی سانوب الطب) کتاب الاحداث، کتاب الالوان، کتاب الجراح، کتاب الخلع، کتاب العہد۔ کتاب الغذاء، کتاب الفصد والحجامۃ، کتاب القلب، کتاب الکسر والجبر، کتاب اللحوم، کتاب النفخ وغیرہ ہیں۔

سقراط بن سقر سیقوس، اکابر حکماء یونان میں سے تھا۔ اس کا مولد و مسکن شہر آتن ہے۔ حضرت مسیحؑ سے ۴۷۱ سال قبل پیدا ہوا۔ اور ۳۹۹ سال قبل دفات پائی۔ اس نے فنون حکمت فیثاغورس کی کتابوں سے حاصل کیے۔ اکثر تشریح حکمت الہٰی میں مصروف رہتا۔ شاگردوں کو مضامین حکمیہ کے لکھنے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ جب حکمت مقدس اور پاکیزہ چیز ہے تو چاہیئے کہ اسے نفوسِ قدسیہ میں گنے گئے جن میں افلاطون اور افرنطون اور اقلیدس المیغازی بھی ہیں۔

یہ حکیم کھانا بہت کم کھاتا، لباس موٹا اور کم قیمت پہنتا، ذکرِ موت اور عبادت الہٰی زیادہ کرتا اور ہر کسی سے خوش خلقی کے ساتھ پیش آتا تھا، جب اس کی خوب شہرت ہوئی اور لوگوں کو بُت پرستی سے منع کرنے لگا تو شہر آتن کے حکام نے اسکو واجب القتل قرار دیا اور چند فتوے جن پر قاضیوں کی مہریں ثبت تھیں بادشاہ کے پاس بھیجے بادشاہ نے سقراط سے کہا کہ تم نے خلافِ جمہور یہ کیا طریقہ اختیار کیا اس کو چھوڑ دو، ورنہ میں تمہارے قتل پر مجبور ہوں گا، سقراط نے کہا کہ قتل کی تہدید سے مجھے کوئی خوف نہیں کیونکہ مرنا قید سے چھوٹنا، عالم تجرد سے ملنا اور تاریک لباس اُتار کر نورانی خلعت پہننا ہے۔ حکماء تبدل لباس سے ڈر کر حق بات کو ہرگز نہیں چھپا سکتے، آخر بادشاہ نے اس کے قتل کا حکم دے دیا اور اس کو زہر دیکر ختم کر دیا گیا، انتقال کے وقت اس کی عمر ایک سو سات سال کی تھی قتل کے بعد یہ بات مسلّم ہوگئی کہ اس معاملہ میں سراسر خطا ہوئی اسوجہ سے جو لوگ اس فتنہ میں شریک تھے وہ سب کے سب قتل کیے گئے۔

افلاطون بن ارستون، سلیم الذوق، واسع العقل، ثاقب الفکر، نہایت ذکی و ذہین اور حمیدہ اخلاق و ستودہ صفات کے ساتھ متصف تھا۔ حضرت مسیحؑ سے ۴۳۰ سال قبل پیدا ہوا اور ۸۱ سال کی عمر پاکر ۳۴۸ سال قبل از مسیح وفات پائی۔ اس کا اصل نام ارستیکلس ہے جو اس کے دادا کے نام سے ماخوذ ہے بعد میں افلاطون کے نام سے پکارا جانے لگا جس کے معنی یونانی زبان میں بلاتیس بمعنی عریض کے ہیں۔ لقب بذٰلک لعرض جبہتہ ومنکبیہ او کلامہ۔ بچپن میں فلسفۂ ہرقلیتس کے چند اسباق کراتیلس سے پڑھے اور جب بیس سال کی عمر ہوئی تو سقراط کی شاگردی اختیار کی اور آٹھ سال تک برابر پوری مستعدی کے ساتھ اسکی خدمت میں رہے کتاب المثی اسی کی ہے اور غورغیاس (المثل الافلاطونیہ) تو بہت ہی مشہور ہے۔

ارسطو مشہور طبیب نیقوماخس کا بیٹا ہے اور حکماء متقدمین کا رئیس اعظم، اسکو ارسطاطالیس اور ارسطو طالیس بھی کہتے ہیں۔ (والثانی ہو الاقرب الی اصل الیونانی) خاتم الحکماء یونان ہے بعد کے سارے فلاسفہ اسی کے رہین منت اور خوشہ چین ہیں۔ یہ حضرت مسیحؑ سے ۳۸۴ سال قبل مقدونیہ کی ایک بستی ستاجیر میں پیدا ہوا جو دریائے ستر یمون کے قریب واقع ہے اور ۳۲۲ سال قبل مسیح قلکیس مقام پر وفات پائی اس کے بچپن ہی میں والدین کا انتقال ہو گیا تھا، ہوش سنبھالنے کے بعد تھوڑی مدت اتر نیوس میں تعلیم پائی، جب سترہ سال کی عمر ہوئی تو اثینا پہنچا اور افلاطون سے حکمت حاصل کی افلاطون اس کو بہت چاہتا تھا، کہا جاتا ہے کہ

زوف مالیس بادشاہ نے اپنے بیٹے بیثاغوراس کی خاطر ایک حکمت خانہ تیار کیا اور افلاطون کو اسکی تعلیم کے لئے مقرر کیا مگر یہ لڑکا نہایت کند ذہن تھا اور تعلیم سے بھاگتا تھا اور ارسطو نہایت تیز فہم اور ذکی تھا۔ افلاطون بیثاغوراس کو ادب وحکمت پڑھاتا اور ارسطو اسکو اپنے سینے میں محفوظ کرلیتا، تقریباً بیس سال تک افلاطون کے پاس رہا اور اس کے جملہ علوم میں مہارتِ تامہ پیدا کی۔ افلاطون کے انتقال کے بعد اتینا چھوڑ کر میسیا پہنچا اور وہاں ہرمیاس بادشاہ کے پاس قیام کیا اس نے اپنی بیٹی بیثیاس کے ساتھ اس کی شادی کردی۔ شادی کے بعد یہ متیلینہ جاکر جزیرہ سبوس میں اقامت گزیں ہوا، یہاں اس کے نام اسکندر کے باپ فیلبس کی طرف سے ایک خط آیا جس میں اسکو اپنے اسکندر کی تعلیم کے لیے مدعو کیا تھا، چنانچہ ارسطو حسب حکم فیلبس کے یہاں آیا اور اسکندر کی تعلیم وتربیت شروع کی۔ اس وقت اسکندر کی عمر ۱۳ سال کی تھی، تعلیم و تربیت سے فراغت کے بعد ۳۳۵ء یا ۳۳۱ء میں اتینا واپس آیا اور یہاں لیسیوم میں فلسفہ کا ایک مدرسہ جاری کیا جس کو مدرسۃ المشائین کہا جاتا تھا، علم المنطق، علم الفصاحۃ، علم الشعر، علم الادب، علم السیاسۃ، تاریخ الحیوانات، علم الطبیعۃ، الفلسفۃ العقلیۃ، علم النفس، علم الفلک، کتاب الزمان، کتاب الروح، کتاب اسرار النجوم، کتاب الاحجار، کتاب الاعداد، کتاب الباہ، کتاب البرہان، کتاب الحدود، کتاب الحس والمحسوس، کتاب الجنس، کتاب الحض علی الفلسفۃ، کتاب الحیوٰۃ والموت، کتاب الخطوط، کتاب الخنیر، کتاب الدور، کتاب الذکر والنوم وغیرہ آپ کی اہم تصنیفات ہیں۔ ان کتابوں کے شارح ہونے کی حیثیت سے نو فلسفی مشہور ہیں جو سب مقلد تھے مجتہد نہ تھے۔ (۱) ساؤفرسطس (۲) اصطفن (۳) لیس یحی لطریق اسکندریہ (۴) امونیوس (۵) سبلیقیوس (۶) ثیاؤن (۷) فرفوریوس (۸) ثامسطیوس (۹) اسکندر افرودیسی۔ ان میں آخر الذکر تینوں شراح اونچے درجے کے مالک ہیں۔

اسکندر بن فیلبس مکدونی، حضرت مسیح ؑ سے ۳۵۶ سال قبل بلّا مقام میں پیدا ہوا اور ۳۲۳ سال قبل وفات پائی، اولاً لیسیماخوس کی تربیت میں دیا گیا، اس نے سب سے پہلے اس قصیدہ ادمیروس پڑھایا جو ایلیاذہ کے نام سے موسوم تھا تیرہ سال کی عمر میں ارسطو کے سپرد کیا گیا اور تین سال تک ارسطو سے تعلیم پائی باپ کے مقتول ہوجانے کے بعد تخت نشین ہوا اس وقت اس کی عمر بیس سال تھی۔ سمع الکیان من کتب الطبیعات اس کی مشہور کتاب ہے۔ اور کتاب الرد علی من قال انہ لایکون شیٔ الا من شیٔ" بھی اسی کی ہے۔

فلسفہ کے سات اسکول اصولِ فلسفہ، طرز تعلیم اور اخلاق وعادات کے لحاظ سے فلسفہ کے سات اسکول قرار دیئے گئے ہیں۔ (۱) فیثاغورثیہ، اس کا بانی فیثاغورس تھا (۲) فورنیہ اس کا بانی ارسیفوس تھا وہ چونکہ فورنیا کا رہنے والا تھا اسلئے اسی کی طرف منسوب ہوکر مشہور ہوگیا (۳) رواقیہ

ع ۔ انما سمیت بذلک لانہ کان یعلم وھو یمشی او لانہ کان یعلم الحکمۃ فی المماشی المظلمۃ التی کانت حول اللسیوم و قد بقیت تلک المماشی الی عھد بتوترخوس ورارہا السیاح ۱۲

اس کا بانی زینون متولد ۳۴۲ ق م تھا۔ یہ چھت کے نیچے بیٹھ کر تعلیم دیتا تھا اس لیے رواقیہ کے نام سے مشہور ہوا۔ (۴)، کلابیہ، اس کا بانی انیستن تھا، یہ حکیم تمام آدمیوں کو حقیر سمجھتا اور خاص کر امراء اور دولت مندوں کو کاٹ کھانا چاہتا تھا اس مناسبت سے لوگ اسکو کتا کہتے تھے اسی وجہ سے کلابیہ مشہور ہوگیا۔ (۵)، مالنیہ، اس کا بانی فوزن تھا اور وہ چونکہ لوگوں کو تعلیم سے منع کرتا تھا اسلئے اس نام سے مشہور ہوا۔ (۶)، لذتیہ، اس کا بانی ابیکورسیس متولد ۳۴۲ ق م تھا جس کا نظریہ یہ تھا کہ آئندہ حشر ونشر کچھ نہیں اسلئے جس قدر ہوسکے یہاں عیش کرلینا چاہیئے (۷)، مشائیین، اس کے بانی افلاطون اور ارسطو تھے، چونکہ یہ لوگ پڑھانے کے وقت ٹہلتے جاتے تھے اس لیے اس نام سے مشہور ہوئے۔

تدوین اول حضرت مسیح سے قبل فیثاغورس، بقراط، سقراط اور افلاطون وغیرہ بڑے حکماء پیدا ہوئے لیکن ان حکماء نے حکمت وفلسفہ کو باضابطہ مدون نہیں کیا تھا، سب سے پہلے حکماء متاخرین کے رئیس امام الفلسفہ حکیم ارسطو نے حکمت اور منطق کو مدون کیا اور متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ اس کی کتابوں کی ترتیب یوں ہے۔ المنطقیات، لطبیعیات، الالہیات، الخلقیات، منطقیات میں آٹھ کتابیں ہیں۔

اول قاطیغوریاس بمعنی مقالات، حنین نے اسکو نقل کیا اور فرفوریوس اور فارابی نے اس کی تفسیر کی۔ دوم یاریمینیاس بمعنی العبارۃ اسکو حنین نے سریانی میں اور اسحاق نے عربی میں منتقل کیا اور یعقوب بن اسحاق کندی نے اس کی تفسیر کی۔ سوم انالوطیقیا بمعنی تحلیل القیاس، اس کو نیودروس نے عربی میں منتقل کیا اور کندی نے اس کی تفسیر کی۔ چہارم انورطیقا بمعنی البرہان۔ اس کو اسحاق نے سریانی میں منتقل کیا اور اس نقل کو ... متی نے عربی میں منتقل کیا۔ اور فارابی نے اسکی تشریح کی۔ پنجم طوبیقا بمعنی الجدل اس کو اسحاق نے سریانی میں منتقل کیا۔ اور اس نقل کو یحیی بن عدی نے عربی میں منتقل کیا اور اس نقل کو بھی یحیی بن عدی نے سریانی سے عربی میں منتقل کیا۔ اور کندی نے اس کی تفسیر کی۔ ہفتم ریطوریقا بمعنی الخطابۃ اسکو اسحاق نے عربی میں منتقل کیا اور فارابی نے اسکی تفسیر کی ہشتم الوطیقا بمعنی الشعر، اس کو ابوبشر متی بن یونس نے سریانی میں منتقل کیا۔

طبیعیات والہیات میں تین کتابیں اول کتاب السماع الطبیعی۔ یہ آٹھ مقالے ہیں۔ اسکندر نے اسکی تفسیر کی ہے۔ دوم کتاب السماع والعالم۔ یہ چار مقالے ہیں افردلیس نے اس کی تشریح کی ہے۔ سوم کتاب الکون والفساد اسکو حنین نے سریانی میں اور اسحاق نے عربی میں منتقل کیا ہے۔ خلقیات میں کتاب الاخلاق ہے جس کی تفسیر فرفوریوس نے کی ہے۔

عہد اسلام میں نقول وتراجم زمانہ قدیم میں اہل فارس نے منطق وطب کی کچھ کتابیں فارسی زبان میں منتقل کی تھیں، عبداللہ بن مقطع خطیب فارسی مترجم کلیلہ ودمنہ وغیرہ نے ان کو عربی میں منتقل کیا، خالد بن یزید بن معاویہ جو حکیم آل مروان کہا جاتا تھا بڑا علم دوست عالم وفاضل شخص تھا۔ اس نے فلاسفہ کی ایک جماعت کے ذریعہ جن میں اصطفن بھی ہے یونانی کتابوں کو عربی میں منتقل کرایا۔ فکان ہذا

اوّل نقل فی الاسلام۔

منصوری دور دول اسلامیہ میں علم فلسفہ اور علم نجوم کا کچھ چرچہ خلیفہ ثانی ابوجعفر منصور عبداللہ بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس کے زمانہ میں ہوا ہے، ابوجعفر علم فقہ اور دیگر علوم کے ساتھ ساتھ علم فلسفہ اور علم نجوم کا بھی بڑا دلدادہ تھا چنانچہ اس نے شاہ روم سے کتاب اقلیدس اور بعض کتب طبعیات حاصل کیں اور بطریق وغیرہ کے ذریعے ترجمے کرا کر اشاعت کی۔

مامونی دور ارسطو سے لے کر خلافت عباسیہ تک گیارہ صدیاں گزر چکی تھیں علوم فلسفہ کی کوئی ترقی نہ ہو سکی۔ گویا بازار سرد پڑ چکا تھا۔ جب ۱۹۸ھ میں ہارون الرشید کے بیٹے مامون کے ہاتھ میں خلافت کی باگ ڈور آئی تو وہ بھی اپنے دادا ابوجعفر کے قدم بقدم چلا اور بیش بہا تحائف وہدایا کے ذریعہ شاہانِ روم سے کتب فلاسفہ کا مطالبہ کیا۔ شاہانِ روم کے یہاں اقلیدس، بطلیموس، بقراط، جالینوس، ارسطو اور افلاطون وغیرہ کی جو کتابیں موجود تھیں وہ سب انہوں نے مامون کے یہاں بھیجدیں مامون نے حنین بن اسحاق کندی، ثابت بن قرہ ابن یحییٰ الحجاج بن مطر اور ابن البطریق وغیرہ جیسے ماہر مترجمین سے ان کتابوں کے ترجمے کرائے اور لوگوں کو ان کے پڑھنے پڑھانے کی دعوت دی، لوگوں نے اس سے غیر معمولی دلچسپی لی، یہاں تک کہ مامون کے دور میں علم فلسفہ کا بازار گرم ہو گیا اور اس فن کی اس درجہ خدمت کی گئی کہ دولت عباسیہ دولت رومیہ کے ہم پلہ ہو گئی۔

اسماء ناقلین و مترجمین نقل کتب و تراجم کے سلسلے میں جن حضرات نے نمایاں حصہ لیا ان کے اسماء حسب ذیل ہیں۔

(۱) اصطفن (۲) بطریق (۳) ابن یحییٰ حجاج بن مطر (۴) ابن ناعمہ عبد المسیح حمصی۔ (۵) سلام الابرش۔ (۶) حسین بن بہریق (۷) ہلال بن ابی ہلال حمصی۔ (۸) ابن لوی۔ (۹) ابونوح بن الصلت (۱۰) ابن رابط (۱۱) عیسیٰ بن نوح۔ (۱۲) قسطان بن لوقا بعلبکی۔ (۱۳) حنین بن اسحاق (۱۴) اسحاق (۱۵) ثابت بن قرہ (۱۶) ابراہیم بن الصلت (۱۷) یحییٰ بن عدی (۱۸) عبداللہ بن المقفع (۱۹) موسیٰ بن خالد (۲۰) یوسف بن خالد (۲۱) حسن بن سہل (۲۲) بلاذری (۲۳) منکہ (۲۴) ابن دحشیہ (۲۵) ابوالفرج (۲۶) ابوسلیمان سنجری (۲۷) یحییٰ نحوی (۲۸) یعقوب بن اسحاق کندی (۲۹) ابوسلیمان محمد بن بکیر مقدسی۔ (۳۰) ابوتمام یوسف بن محمد نیشاپوری (۳۱) ابوزید احمد بن سہیل بلخی (۳۲) ابوالحارث حسن بن سہل قمی (۳۳) ابوحامد احمد بن محمد اسفرائنی (۳۴) ابوزکریا یحییٰ صیمری (۳۵) ابونصر فارابی (۳۶) طلحہ نسفی (۳۷) ابوالحسن عامری، ابن سینا وغیرہ۔

تدوین ثانی مگر بقول علامہ لطفی صاحب حاشیہ مطالع یہ نقول و تراجم متخالف ومخلوط اور غیر ملخص وغیر محرر تھے جو حکیم فارابی کے زمانہ تک اسی طرح باقی رہے اور حکیم ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ھ نے چوتھی صدی ہجری میں شاہ منصور بن نوح سامانی کے حکم سے دوبارہ اس کی تدوین کی اور اپنی

کتاب کو تعلیم ثانی کے ساتھ موسوم کیا اور تقریباً ۲ درجن کتابیں تصنیف کیں اس لیے فارابی کو معلم ثانی کہتے ہیں اس کی یہ کتابیں منصور کے کتب خانہ "صوان الحکمۃ" کی جو اصفہان میں تھا سلطان مسعود کے زمانہ تک زینت بنی رہیں۔

تدوین ثالث

اور چونکہ شیخ فارابی کی یہ کاوش بیاض تک نہ آسکی تھی صرف مسودہ ہی کے درجہ تک تھی اسلئے شیخ ابوعلی حسین بن عبداللہ ابن سینا متوفی ۴۲۸ھ نے سلطان مسعود کے حکم سے اس کو تیسری بار باقاعدہ مدوّن کیا اور حکیم فارابی کی تصانیف سے اقتباس کرکے "کتاب الشفاء" وغیرہ تصنیف کی۔

فلسفۂ ارسطو پر مسلم فلاسفہ کی تنقیدی نظر

ارسطو کا فلسفہ چونکہ چند بنیادی مسائل (مثلاً قدم عالم) میں اسلامی عقائد سے متصادم تھا اس لیے فلسفۂ ارسطو پر رد و قدح کا آغاز اسلام میں ابتدائی زمانہ ہی سے ہو چکا تھا چنانچہ سب سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی، اس کے بعد نظام معتزلی نے اس کی ایک کتاب کا رد لکھا پھر اسی زمانہ کے قریب ابوعلی جبائی نے جو مشہور معتزلی تھا ارسطو کی کتاب کون و فساد کا رد لکھا۔ تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نوبختی نے "کتاب الآراء والدیانات" لکھی جس میں ارسطو کی منطق کے مہمات مسائل پر اعتراضات کئے جو متکلمین اسلام سے ماخوذ تھے۔ نوبختی کے بعد ابوبکر باقلانی نے "دقائق" کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد تھا۔ محمد زکریا رازی صاحب صد تصانیف متوفی ۳۲۰ھ (عہد منصور بن اسماعیل سامانی) نے فلسفۂ ارسطو کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑا دیں۔ پھر علامہ شہرستانی متولد ۴۷۹ھ نے برقلس اور ارسطو کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی اسی طرح امام غزالی نے "تہافت الفلاسفہ" میں نہایت جاندار اور طویل تنقید کی، لیکن ابوالبرکات بغدادی نے اس میں سب سے زیادہ ناموری حاصل کی اور اپنی کتاب "المعتبر" میں ارسطو کے اکثر مسائل و خیالات کو غلط ثابت کیا یہ وہ لوگ تھے جن کا مقصد صرف رد و قدح تھا اور وہ کسی مستقل فلسفہ کے بانی اور پیرو نہ تھے لیکن شیخ شہاب الدین مقتول ۵۵۶ھ نے فلسفہ میں اپنا ایک مستقل طریقہ قائم کیا جس کا نام انہوں نے فلسفۂ اشراق رکھا جو مشائین یعنی ارسطو کے فلسفہ کا بالکل مخالف تھا اس لئے انہوں نے اپنی کتاب "حکمت الاشراق" اور "مشارع و مطارحات" میں فلسفۂ ارسطو کی مسائل کی تردید کی، ان سب کے بعد امام رازی کی باری آئی تو انہوں نے اپنے اعتراضات کی کثرت سے فلسفۂ ارسطو کی رہی سہی وقعت بھی خاک میں ملا دی اور متاخرین کے لیے فلسفۂ ارسطو پر رد و قدح کی ایک عام شاہراہ قائم کر دی۔ علامہ ابن رشد، ابن تیمیہ حرانی، نجم الدین نخجوانی، ابن سہلان اور افضل الدین خونجی وغیرہ نے اس میں نئی نئی باریکیاں پیدا کیں، اجتہادات کئے۔ آخر الذکر کی کتابیں دو سو سال تک داخل نصاب رہیں۔

جامعین حکمت و شریعت

علامہ شمس الدین فناری، فاضل قاضی زادہ رومی، علامہ خواجہ زادہ، علامہ علی قوشجی، فاضل ابن المؤید، میر چلپی، علامہ ابن الکمال اور فاضل ابن الحنائی

وغیرہ نے حکمت اور شریعت دونوں کو یکجا جمع کیا اور اس میں کتابیں تصنیف کیں۔
چونکہ علوم حکمیہ میں بہت سی چیزیں مخالف شرع تھیں جس کے پیش نظر بعض لوگوں نے یہاں تک کہہ دیا ہے

فلسفہ چوں اکثرش باشد سفہ پس کل آن ؛ ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر است

اس لیے علماء اسلامیین نے عقائد و کلام کی بنیاد ڈالی البتہ متأخرین محققین نے فلسفہ کی وہی چیزیں لیں جو مخالف شرع نہ تھیں۔ اور ان کو کلام کے ساتھ منضم کر دیا جس نے حکمت اسلامیہ کا نام پایا۔

کتب حکمت و فلسفہ فن مذکور میں شیخ بو علی ابن سینا کی شفا، نجاۃ، اشارات، عیون الحکمۃ، الحکمۃ القدسیہ، الحکمۃ المشرقیہ، بہت پایہ کی کتابیں ہیں۔ ان کے علاوہ علامہ قزوینی کی عین القواعد بھی بہت عمدہ ہے اور فاضل اثیر الدین ابہری کی کتاب ہدایۃ الحکمۃ مشہور و متداول ہے۔[1]

فاضل میبذی علیہ الرحمہ

نام و نسب نام میر حسین، لقب کمال الدین اور والد کا نام معین الدین ہے، نسباً حسینی ہیں اور قصبہ میبذ کے باشندے ہیں، کہا جاتا ہے کہ آپ کے یہاں سوتی فرش وغیرہ بہت عمدہ قسم کے تیار ہوتے تھے۔

تحقیق میبذ میبذ بفتح میم و سکون یا و ضم بار موحدہ اطراف اصبہان میں ایک مشہور قصبہ ہے جو شہر یزد سے تقریباً چار فرسخ پر واقع ہے، صاحب روضات الجناب وغیرہ نے میبذ بکسر با بروزن مسجد ضبط کیا ہے، فی القاموس، ان ذلک الاسم علی وزن میسر بلد قرب یزد" لیکن شہر یزد اور اس کے اطراف میں یہ لفظ عام طور سے بار کے فتحہ کے ساتھ بولا جاتا ہے۔

مختصر تعارف موصوف افاضل علماء عراق بلکہ اعاظم دانشمندان آفاق میں سے تھے عنفوان شباب میں شیراز پہنچے اور محقق دوانی سے علوم کی تحصیل کی اور مملکت یزد میں ایک مدت تک عہدۂ قضا پر فائز رہے۔ صاحب معجم نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ "آپ علماء متأخرین و ماہرین متکلمین میں سے بڑے عالم صاحب تصانیف کثیرہ تھے۔

---

[1] کشف الظنون، ابجد العلوم، ترجمان العلوم، دائرۃ المعارف، کتاب العقل، امام رازی وغیرہ ۱۲

فارسی شعر و شاعری سے کافی ذوق تھا اور منطقی تخلص کرتے تھے ذیل کے اشعار آپ ہی کی طرف منسوب ہیں ؎

ذکر شب آمد من مبتلائے ہجرانم　　کجا روم چہ کنم چارہ نمی دانم !!!
از حسن بیحد تو ای نازنین شمائل　　عاقل شدست مجنوں مجنوں شدست عاقل
اگر سلطان نبنزد من فرستد　　کہ لبفرست از برائے من اساسی
سر قاضی عبیدی را فرستم　　کہ باشد طبل بازی یا فطاسی

تصانیف (۱) جام گیتی نما (۲)، شرح دیوان حضرت علیؓ بزبان فارسی (۳)، شرح کافیہ (۴)، شرح ہدایۃ الحکمت (۵)، شرح طوالع (۶)، شرح شمسیہ (۷)، رسالہ فی المعما وغیرہ آپ کی عمدہ تصانیف ہیں۔ صاحب روضات الجنات نے آپ کی تصانیف کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔ "ومنہا کتابہ المعروف الموسوم بالھدایۃ الاثیریۃ فی الحکمۃ والکلام" مگر یہ غلط ہے کیونکہ ہدایۃ الحکمۃ متن آپ کا نہیں بلکہ علامہ اثیر الدین ابہری کا ہے جس کی آپ نے شرح کی ہے۔

وفات تاریخ محمدی میں ہے کہ آپ نے سنہ ۹۱۰ھ میں وفات پائی، بعض حضرات نے سنہ ۹۰۴ھ لکھا ہے"۔

فہرست حواشی کتاب میبذی

نمبر شمار	حاشیہ	مصنف	سنہ وفات
۱	حاشیہ میبذی	شیخ مصطفیٰ ابن یوسف مشہور خواجہ زادہ	سنہ ۸۹۳ھ
۲	〃 〃	شیخ مصلح الدین محمد بن صلاح الدین لاری	سنہ ۹۷۷ھ
۳	〃 〃	شیخ نصر اللہ بن محمد غلخالی	
۴	〃 〃	شیخ لطف اللہ بن الیاس رومی	سنہ ۹۲۹ھ
۵	〃 〃	امیر فخر الدین استر آبادی	
۶	〃 〃	ملا عبد الحکیم سیالکوٹی	سنہ ۱۰۶۷ھ
۷	〃 〃	مولوی محمد اسماعیل مراد آبادی	سنہ ۱۲۵۳ھ
۸	〃 〃	مولوی عین القضاۃ	
۹	〃 〃	سید علی جعفر الہ آبادی	سنہ ۱۲۴۵ھ
۱۰	〃 〃	مولوی برکت اللہ احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ لکھنوی[1]	

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الھدایۃ امرمن لدیہ وکل شئ یعود الیہ لہ[۲] الحمد علی ما انعم علینا[۳] سوابق النعم ولواحقہا والہم[۴] الینا حقائق الحکم ودقائقہا **ترجمہ** ہدایت خدا کی طرف سے ثابت ہے اور ہر چیز اسکی طرف لوٹ کر جائے گی، حمد اسی کے لیے خاص ہے اس پر کہ انعام کیا اس نے ہم پر سابقہ نعمتوں کا اور اس کے بعد کی نعمتوں کا اور حکمت کے حقائق اور اس کی باریکیوں کا ہماری طرف الہام فرمایا۔

الحمد للہ الذی ابدع العالم واودع فیہ المصالح والحکم والصلوٰۃ والسلام علی سید العرب والعجم محمدن المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم وعلی آلہ واصحابہ ذوی العظمۃ والکرم ۔ اما بعد: فہذہ عجالۃ نافعۃ للمحصلین والطلبۃ لتوضیح شرح ہدایۃ الحکمۃ للعلامۃ المیبذی رحمہ اللہ

۱؎ **قولہ الہدایۃ امرالخ** چونکہ یہ مشہور ہے کل جدید لذیذ اس بنا پر شارح نے حمد کا یہ جدید طریقہ اختیار کیا، یہ دونوں جملے حمد ہیں کیونکہ حمد اظہار کمال کو کہتے ہیں اور الہدایۃ امرمن لدیہ، اللہ ہادی کی قوۃ میں ہے اور کل شئ یعود الیہ چونکہ عود الیہ باعتبار بقا اور ایجاد اور اغنا ہے لہذا اللہ مبق وموجد ومغن کے قوۃ میں ہے، یہ سب صفات کمالیہ ہیں ان کا اظہار حمد ہے نیز اس میں براعت استہلال بھی ہے کیونکہ جس کتاب کی شرح لکھنا چاہتے ہیں اس کا نام ہدایۃ الحکمت ہے اور اس میں مصنف کے طریقہ کی اتباع بھی ہے اس لئے کہ مصنف جب کوئی مشکل اور دقیق امر بیان کرتے ہیں تو اس کا عنوان الہدایۃ رکھتے ہیں اور اشارہ کرتے ہیں کہ اس امر کی تحقیق بغیر اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے نہیں ہوسکتی تو شارح نے بھی اشارہ فرمایا کہ حمد ایسا امر ہے کہ کما حقہ بغیر اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے نہیں ہوسکتی اور اس دعوی کی کہ ہدایۃ اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے دلیل ہے جو شکل اول کی ترکیب پہ ہے اس میں امر اور شئ متحد المعنی ہیں لہذا حد اوسط مکرر ہے اور الہدایۃ امرمن لدیہ صغری ہے اور کل شئ یعود الیہ کبریٰ ہے اور اس میں حکماء کے اس قول کا رد ہے کہ واقعی امور کے انکشاف کا دارومدار شکل اول پر ہے تو شارح نے شکل اول ہی کے ذریعہ ثابت کردیا کہ امر واقعی کی طرف ہدایت کا ہادی ومنشاء باری تعالیٰ کی ذات ہے فللہ درہ ۱۲ ۲؎ **قولہ الحمد علی ما انعم علینا الخ** لام اختصاص کے لیے ہے اور لہ کی تقدیم انحصار کے لیے ہے اور الف لام جنس یا استغراق کے لیے ہے تو اس جملہ کا معنی یہ ہوا کہ

تمام افراد حمد کے خواہ کسی حامد سے کسی محمود کے لیے ہوں اُسی ذات کے لیے مختص ہیں کیونکہ حمد اظہار کمالِ منعم کو کہتے ہیں اور کمالِ حقیقی اور انعام حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مختص ہے۔ ۱۲ ؎ قولہ سوابق النعم الخ سوابق اور لواحق کی اضافت صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے یعنی نعم سابقہ اور لاحقہ پر نعم سابقہ سے یا نعم ماضیہ جو عمل سے پہلے فائض ہوئیں یعنی قوی اور صفات جسمانیہ اور روحانیہ یا دنیاوی نعمتیں یا وجود اور لواحق نعم سے مراد یا عمل کے بعد کی جو فائض ہوئیں یعنی غذا وطعام وغیرہ یا نعم اخروی یا وہ نعمتیں جو وجود پر مرتب ہیں اور نعم کو مجمل رکھا اس وجہ سے کہ تمام نعمتوں کا بیان متعذر ہے اور بعض کے بیان میں ترجیح بلا مرجح ہے اور اجمال میں کثرت غیر متناہیہ کیطرف اشارہ ہے ۱۲ ؎ قولہ الہم الینا حقائق الحکم الخ شارح نے حاشیہ منہیہ میں الہام کی تعریف دل میں خیر ڈالدینا بطور فیض کے الہام کی تعریف سے حدس اور نظر وفکر خارج ہو جائے گی کیونکہ اس میں طالب کے کسب کو دخل ہوتا ہے اور خیر کے لفظ کی وجہ سے وسوسہ خارج ہوگیا کیونکہ عرف میں وسوسہ کا اطلاق شر پر ہوتا ہے اور فیض کی قید کی وجہ سے اعلام خارج ہوگیا اور حقائق حقیقت کی جمع ہے حقیقت کا اطلاق ایسے امور نفس لامری پر ہوتا ہے جن کا وجود وضع واضع اور اعتبارِ معتبر پر موقوف نہ ہو اور حکم حکمۃ کی جمع ہے حکمت اس علم کو کہتے ہیں جس میں موجودات کے نفس الامری احوال سے بحث کی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ حکمت کے مسائل نفس لامری ہیں اعتباری نہیں ہیں اور دقائق سے وہ امور مراد ہیں جن میں دقت نظر کی ضرورت ہو۔ تو حکمت نظریہ کے مسائل اگرچہ بعض کے اعتبار سے بلا نظر کے محض فیض الہام سے حاصل ہو جاتے ہیں مگر بعض کے اعتبار سے نظر وامعان کے بغیر حاصل نہیں ہوتے تو حقائق اور دقائق سے حکمت نظریہ کے مسائل مراد ہیں ۔"

> و ؎ الصلوٰۃ علی جمیع الانبیاء والاولیاء خصوصًا علی نبینا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ محدد جہات العدالۃ و خاتم فص الرسالۃ وعلیٰ اٰلہ الواصلین واصحابہ الکاملین ۔ ترجمہ اور دُرود نازل ہو تمام انبیاء اور اولیاء علیہم السلام پر خصوصًا ہمارے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو عدالت کے اطراف متعین کرنے والے ہیں اور رسالت کے نگینہ کی انگوٹھی ہیں اور حق تک پہنچنے والی ان کی اولاد پر اور ان کے کامل صحابہ کرام پر ۔"

لے قولہ الصلوٰۃ علی جمیع الانبیاء الخ تمام عقلاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ افادہ اور استفادہ مفید ومستفید اور مفیض ومستفیض کے درمیان موافقت اور مناسبت پر مبنی ہے چنانچہ اطباء اور حکماء نے اپنے بہت سے مسائل میں اس قاعدہ سے استدلال کیا ہے اطباء نے یہ ثابت کیا ہے کہ ہڈی گوشت سے اپنی غذا عضلات کے واسطے سے حاصل کرتی ہے، کیونکہ گوشت اور ہڈی میں غایت بعد ہے اور عضلات کو دونوں کے سے مناسبت ہے اور حکماء نے یہ ثابت کیا ہے مبدء فیاض سے مادہ صورت حاصل کرنے میں مزاج کا محتاج ہے جو کیفیت متوسط ہوتی ہے نفس انسانی جو بدن کے علائق کی وجہ سے

مکدر اور منغمس ہے اور حکیم علیم و خبیر غایت منزہ ہے لہذا نفس کے استفادہ اور استفاضہ کے لیے بھی ایک ایسے واسطہ کی ضرورت ہے جس کو مفید و مستفید دونوں سے مناسبت ہو، اسی طرح مصنفین بھی مضامین عالیہ کے استفادہ کے لیے محتاج ہیں ایسے واسطہ کے جس کو باری عز اسمہ اور نفوس انسانیہ دونوں سے مناسبت اور موافقت ہو اور وہ واسطہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات ہے۔ لہذا مصنفین افضل وسائل یعنی سلام وصلوٰۃ کے ذریعہ آپ کی ذات گرامی کو استفادہ کے لیے واسطہ بناتے ہیں چنانچہ اپنی کتاب کے خطبہ کو حمد کے بعد صلوٰۃ وسلام سے مزین کرتے ہیں، صلوٰۃ کے متعلق یہ مشہور ہے کہ جب باری تعالیٰ کی طرف نسبت کی جائے تو نزول رحمت کے معنی میں ہے اور جب فرشتوں کی طرف منسوب ہو تو استغفار کے معنی میں ہے اور جب بندوں کی طرف نسبت کی جائے تو دعا کے معنی میں ہے، بظاہر یہ تفریق دلالت کرتی ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے مگر صحیح نہیں ہے کیونکہ متعدد معنی بیان کرنے میں نسبت کا اعتبار دلالت کرتا ہے کہ لفظ صلوٰۃ کا فی نفسہ ایک معنی ہے مختلف نسبت کی وجہ سے معنی میں تعدد لوازم کے اعتبار سے ہے، صلوٰۃ کا معنی موضوع لہ دعا ہے خواہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو خواہ بندوں کی طرف منسوب ہو مگر لوازم میں فرق ہے اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات سے دعا کرنا چونکہ اس کے اختیار میں سب کچھ ہے لہذا اس کی دعا کے لیے رحمت لازم ہے اور بندوں کے اختیار میں کچھ بھی نہیں اس لیے سوائے استغفار اور استدعا من اللہ کے اور کیا ہو سکتا ہے اس وجہ سے اختلاف نسبت کی وجہ سے معنی میں اختلاف ہے، صلوٰۃ کے متعلق شرعی مسئلہ یہ ہے کہ عمر میں ایک مرتبہ ہر مسلمان پر فرض عین ہے آیۃ کریمہ صلوا علیہ وسلموا تسلیما بصیغہ امر اس پر دال ہے کیونکہ الامر للوجوب والخطاب قطعی ہے اور نماز کے قعدہ اخیرہ میں سنت مؤکدہ یا واجب ہے اور جب حضور علیہ السلام کا نام نامی اسم گرامی کسی مجلس میں مذکور ہو تو مستحب ہے، انبیاء نبی کی جمع ہے، نبی اس انسان کو کہتے ہیں جو منجانب اللہ تبلیغ احکام کے لیے مبعوث ہو اور اگر اس پر کوئی کتاب یا جدید شریعت نازل ہو تو اس کو رسول کہتے ہیں۔ ۲ے **قولہ** محدد جہات العدالۃ الخ محدد تحدید بمعنی حد مقرر کرنا اور حدود و نہایات کا احاطہ کرنا سے ماخوذ ہے اور جہات جہت کی جمع ہے جہات ستہ مشہور ہیں فوق تحت قدام خلف یمین یسار یا ابعاد ثلاثہ طول وعرض عمق کے اطراف درحقیقت دو ہیں فلک الافلاک کی سطح اور مرکز عالم مگر یہاں وجوہ و طرق مراد ہیں، عدالت علم الاخلاق میں تین امور یعنی حکمت اور عفت اور شجاعت کے مجموعہ کو کہتے ہیں یہ تینوں کیفیت متوسط بین الافراط والتفریط کا نام ہے، عقل کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا حکمت ہے اور قوت شہوانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا عفت ہے اور قوت غضبیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا شجاعت ہے مگر یہاں عدالت سے مراد شریعت مصطفویہ غراء ہے اس شریعت کو عدالت سے یا اس وجہ سے تعبیر کیا کہ ادیان سابقہ میں مصالح زمانہ کے مقتضیٰ کی بنا پر بعض مسائل افراط و تفریط سے خالی نہیں تھے اور جب حضور کا زمانہ بعثت آیا تو ان مسائل کی ضرورت نہ رہی اسوجہ سے ایسے مسائل نازل ہوئے جو افراط و تفریط سے پاک ہیں یا اسوجہ سے عدالت سے تعبیر کیا کہ یہ شریعت عقل محض جو حکماء کا مسلک ہے اور عشق محض جو بعض صوفیہ کا مشرب ہے دونوں کے درمیان متوسط ہے اور چونکہ حضور کی ذات گرامی کی وجہ سے شریعت غراء کے حدود متعین ہوئے اور قیامت تک کے لیے تحدید و تعیین ہو گئی اس سے پہلے غیر متعین تھے اس وجہ سے آپکو جہات عدالت کیلئے محدد کہا گیا اور اس جملہ میں براعت استہلال بھی ہے کیونکہ جہات ستہ کی بحث اس کتاب میں کی گئی ہے ۱۲ ۳ے **قولہ**

وخاتم فصل الرسالۃ الخ خاتم بالفتح والکسر دونوں صحیح المعنی ہیں، خاتم بالکسر بمعنی ختم کرنیوالا، فص بمعنی نگینہ رسالت کی طرف اضافت بیانیہ ہے یعنی رسالت آپ پرختم ہے اور خاتم بالفتح بمعنی ما یختم بہ یعنی انگوٹھی ہے آپکو رسالت کے نگینہ کی انگوٹھی اس وجہ سے کہا گیا کہ جس طرح انگوٹھی نگینہ کو ہر جانب سے محیط ہوتی ہے اور نگینہ کا کوئی گوشہ انگوٹھی سے باہر نہیں ہوتا اسی طرح حضور کی ذات نے رسالت کو ہر طرف سے احاطہ کرلیا ہے اور آپ پر رسالت ختم ہے ان کے بعد دوسرا کوئی رسول دنبی مبعوث نہیں ہوگا نیز نگینہ انگوٹھی کے ساتھ قائم ہے اور رسالت بھی حضور کی صفت قائم بذاتہ المقدس ہے۔ ؎ قولہ وعلی آلہ الواصلین الخ لفظ آل کے متعلق علماء عربیہ میں اختلاف ہے سیبویہ فرماتے ہیں کہ آل کی اصل اہل ہے ہا کو واؤ سے بدل کر پھر الف سے بدل دیا گیا مگر استعمال میں فرق ہے اہل کا لفظ ہر شخص کی اولاد پر ہوتا ہے اور آل کا اطلاق ایسے شخص کی اولاد پر ہوتا ہے جس کو صرف دنیوی عظمت یا دینی ودنیوی عظمت حاصل ہو اور دلیل یہ ہے کہ تصغیر اہیل آتی ہے اور خلیل کسائی اور یونس کے نزدیک دونوں مستقل لفظ ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں لفظ دو معنی میں مستعمل ہیں اور بعض اہل جاہلیت کے کلام میں آل کی تصغیر اویل مستعمل ہے پس کوئی وجہ نہیں کہ آل کی اصل اہل قرار دیکر ہا کو واؤ سے خلاف قاعدہ بدلا جائے۔ ؎ قولہ واصحابہ الخ اصحاب صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ صحب کی جمع ہے جو صاحب کا مخفف ہے صحابی اس کو کہتے ہیں جس نے حیات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان کی حالت میں دیکھا ہو اور اس کا خاتمہ بھی ایمان کی حالت میں ہوا لہذا جو لوگ وفات کے بعد ایمان لائے یا بعد میں مرتد ہوگئے وہ صحابی نہیں ہیں۔

اما بعد ؎ فیقول الفقیر المعتصم ؎ بلطفہ الابدی حسین بن معین الدین المیبذی ؎ اصلح اللہ حالہما ونور بالہما ترجمہ اور حمد وصلوٰۃ کے بعد اللہ کے لطف کو مضبوطی سے پکڑنے والا بندہ حسین بن معین الدین المیبذی اللہ تعالیٰ دونوں کی اصلاح فرمائے اور ان کے دلوں کو منور فرمائے۔

؎ قولہ بعد الخ یہ ظرف ہے اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے لہذا مبنی علی الضم ہے اس کی تقدیر بعد الحمد والصلوٰۃ ہے اس کے بعد فاء لایا گیا ہے اس میں کلام ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ فا توہم اما کی بنا پر لایا گیا مگر اس کو رد کیا گیا ہے کہ نحویین نے توہم کا اعتبار نہیں کیا ہے اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ اما یہاں محذوف ہے مگر اس کو بھی رد کیا گیا ہے کہ اما کے محذوف ہونیکے یہ شرط ہے کہ اس کے بعد امر یا نہی ہو جو فاء کے ماقبل کے لئے ناصب ہو یہاں یہ شرط متحقق نہیں ہے لہذا یا یہ کہا جائے کہ ظرف کو بمنزلہ شرط کے قرار دے کر فا جزائیہ لایا گیا یا یہ فا جزائیہ نہیں ہے بلکہ تفسیریہ ہے ۱۲
؎ قولہ بلطفہ الابدی الخ لطف بمعنی نرمی کردن ہے مگر یہاں اس کا لازم احسان وبھلائی ہے یعنی عصمت عن المعصیت اور توفیق للطاعۃ اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے الطاف ازلی وابدی ہیں ؎ قولہ المیبذی الخ میبذ ایک مقام ہے یزد شہر کے تقریباً

بارہ میل کے فاصلہ پر عام طور پر بضم الباء مشہور ہے اور بعض محققین نے یہ تحقیق کی ہے کہ بکسر الباء بر وزن مسجد ہے اور یزداد اور اسکے اطراف میں بفتح الباء اطلاق کیا جاتا ہے چونکہ علامہ حسین بن معین میبذ کے باشندے ہیں لہذا اسی کی طرف منسوب ہے۔ نویں صدی ہجری کے علماء میں سے ہیں اور محقق دوانی کے شاگردوں میں سے ہیں۔ یہ شرح ۸۸۰ھ (آٹھ سو اسی) میں تصنیف فرمائی ہے۔ ؎ قولہ نور بالہا الخ بال کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے، اول بال بمعنی حال ثانی بال بمعنی قلب یہاں معنی ثانی مراد ہے کیونکہ تنویر سے مراد معارف الہیہ اور علوم حقیقیہ کا اعطا ہے ۱۲

لمّا رأیتُ[1] کمال عین الاعیان وھو نوع الانسان بالارتقاء الی اعلام[2] الفطنۃ والاھتداء الی اقسام[3] الحکمۃ اذ بھا یصیر الناظر فی حقائق[4] الاشیاء بصیرا ومن یؤت[5] الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا فشمرت[6] عن ساق الجد لتحصیلھا باحثا عن اجمالھا وتفصیلھا اخذا لھا عن جمع کثیر من العلماء وجم غفیر من الحکماء ایدّ اللہ جلالھم وخلّد ظلالھم ورسمت فی ایام التحصیل علی اکثر کتبھا ارقاما کثیرۃ تعد للناظرین فیہ بصیرۃ[7] ترجمہ جب میں نے موجودات خارجیہ کے کمالات کو دیکھا اور عین الاعیان وہ انسان ہے جو ذہانت کے پہاڑوں تک چڑھنے اور حکمت کی تمام اقسام تک پہنچنے میں مرکوز ہے کیونکہ حقائق اشیاء پر نظر کرنیوالا بصیرت مند ہے اور جس کو فن حکمت کی دولت مل جائے اس کو بہت سے منافع (دینی ودنیوی) حاصل ہوگئے پس میں نے کوشش کی پنڈلی سے کپڑا سمیٹ لیا حکمت حاصل کرنے کے لئے بحث کرتے ہوئے اس حکمت کے اجمال اور تفصیل سے، حاصل کرتے ہوئے علماء کی کثیر جماعت سے اور حکماء کے جم غفیر سے، ہمیشہ رکھے اللہ تعالیٰ ان کی بڑائی اور ان کے سایے اور حکمت کی بہت سی کتابوں پر میں نے بہت سی یادداشتیں لکھی تھی جو اس میں غور وفکر کرنے والوں کے لیے بصیرت کا ذریعہ تھیں"

ؔ قولہ لما رأیت الخ رأیت بمعنی وجدت افعال قلوب سے ہے اور عین کے متعدد معانی ہیں یہاں تین معانی ہوسکتے ہیں اول اصل الاصول ثانی عین سے مراد اصل اور اعیان سے مراد موجودات خارجیہ مراد متوقع ہو تاکہ اعیان سے واجب الوجود کی ذات خارج ہو ورنہ باری تعالیٰ سے انسان کا افضل ہونا لازم آئیگا ثالث عین سے باصرہ مراد ہو اور اعیان سے موجودات خارجیہ مراد ہوں اور نوع انسان پر باصرہ کا اطلاق تشبیہ کی وجہ سے ہوگا کیونکہ جس طرح اعضاء ظاہر میں آنکھ اشرف الاعضاء ہے اسی طرح انسان اشرف الاجسام ہے ۱۲ ؎ قولہ اعلام الفطنۃ الخ اعلام علم بمعنی پہاڑ کی جمع ہے اور فطنۃ بمعنی جودت ذہن ہے ۱۲ ؎ قولہ اقسام الحکمۃ الخ حکمت موجودات کے نفس الامری احوال کے علم کو کہتے ہیں کما سیاتی، اس کی دو قسمیں ہیں حکمت عملیہ اور حکمت نظریہ اور دونوں کی تین تین قسمیں ہیں اور اگر اقسام اولیہ

مراد ہو تو جمع بمعنی ما فوق الواحد ہے اور اگر اقسام اولیہ اور ثانویہ دونوں مراد ہیں تو جمع اپنے حقیقی معنی میں ہے ۱۲ ؎۴ **قولہ** حقائق الاشیاء الخ حقائق حقیقت کی جمع ہے حقیقت الشیٔ اور ماہیۃ الشیٔ اسکو کہتے ہیں جس کی وجہ سے شئی شئی ہوتی ہے تو اس کو تحقق اور وجود کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں اور جواب میں اطلاق ہونے کے اعتبار سے ماہیت کہتے ہیں اور حقائق کی الاشیاء کی طرف اضافت بیانیہ ہے یعنی اشیاء حقیقیہ موجودہ میں نظر کرنیوالا صاحب بصیرت ہوجاتا ہے ۱۲ ؎۵ **قولہ** ومن یؤت الحکمۃ الخ آیۃ کریمہ کا اقتباس یہاں مناسب نہیں ہے اس لیے آیۃ کریمہ میں حکمت سے فہم فی الدین مراد ہے اور یہاں علم حکمت کی فضیلت بیان ہورہی ہے اور دونوں کے معنی میں بہت بعد ہے البتہ اس جملہ کا یہاں اس طرح انطباق ہوسکتا ہے کہ حکمت علم بالموجودات کو کہتے ہیں اور وجود خیر محض ہے اور موجودات کثیرہ ہیں اور چونکہ علم اور معلوم متحد بالذات ہیں تو حکمت خیر کثیر ہوئی پس جس کو علم حکمت دیا گیا اس کو خیر کثیر دیا گیا ۱۲ ؎۶ **قولہ** فشمرت عن ساق الجد الخ اس جملہ میں شارح نے بطور استعارہ کے اپنی تشبیہ ایسے شخص سے دی ہے جو کسی امر مہم کی کوشش میں اپنا دامن سمیٹ کر جد و جہد کرتا ہو مراد یہ ہے کہ پوری کوشش سے میں نے اس علم کی تحصیل شروع کی ۱۲ ؎۷ **قولہ** عن اجمالہا وتفصیلہا الخ امور متعددہ کی طرف ایک مرتبہ التفات اجمال کہلاتا ہے اور متعدد التفات کیساتھ لحاظ تفصیل ہے تو اجمال اور تفصیل کی آپس میں ایسی نسبت ہے جیسے معرف بالفتح اور معرف بالکسر کے درمیان یا مجموعہ اجزاء اور کل کے درمیان نسبت ہوتی ہے ۱۲ ؎۸ **قولہ** جم غفیر الخ جم جموم بمعنی کثرت سے ماخوذ ہے اور جم فعل بمعنی اجتمع آتا ہے اور غفیر غفر بمعنی ڈھانک لینا سے ماخوذ ہے جم غفیر سے مراد جماعت کثیرہ ہے کیونکہ جماعت کثیرہ اپنے ماوراء کو ڈھک لیتی ہے یا جس زمین پر ہوتی ہے اس جگہ کو ڈھک لیتی ہے ۱۲ ؎۹ **قولہ** ابد اللہ جلالہم الخ جلال بمعنی انتہائی عظیم القدر ہوتا ہے اسی وجہ سے یہ باری تعالیٰ کے لیے مختص ہے اس وجہ سے شارح پر یہ اعتراض ہے کہ انہوں نے جلال کا لفظ اپنے اساتذہ کے لیے کیوں استعمال کیا تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ لفظ جلال جب ذو کا معنی مضاف الیہ ہوتا ہے اس وقت باری تعالیٰ کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور بلا ذو کے افاضل اور اماثل نے کثرت سے استعمال کیا ہے ان تمام لوگوں کا تخطیہ نہیں کیا جاسکتا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں جلال سے لغوی معنی مراد نہیں ہے بلکہ علمی معنی مراد ہے شارح چونکہ جلال الدین دوانی کے شاگرد ہیں اس وجہ سے اپنے استاذ کے نام کی طرف اشارہ کیا ہے اَبَدَ اور خلود ہمیشگی کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مبالغہ کے طور پر زمانہ طویل کے معنی میں بھی حمل ہوتا ہے ظلال بالفتح بمعنی سایہ اور بالکسر ظل بمعنی سایہ کی جمع ہے یعنی اللہ تعالیٰ علماء کی بزرگی اور ان کے سایہ کو تادیر قائم رکھیں ۱۲ ؎۱۰ بصیرۃ الخ بصیرۃ یا تعد کا مفعول ہے یعنی وہ تحریریں ناظرین کے لیے بصیرۃ پیدا کرتی ہیں یا ناظرین کے لیے قید ہے یعنی یہ تحریریں آمادہ کرتی ہیں جو لوگ اس میں علی وجہ البصیرۃ نظر کرتے ہیں ۱۲

ومنه الهداية للمحقق الكامل والمدقق الفاضل اثير الدين مفضل ابن عمر الابهري قدس الله سره فالتمس مني بعض المترددين الى المشتغلين بقراءتها الذي ان اجعل لهم من الارقام المتعلقة لها

شرحا وابیّن ما یلیق بکل مبحث منها تعدیلاً[۳] وجرحا وقد کنت معتذرا بتراکم العوائق وافواج همومها وتلاطم العلائق وامواج غمومها فکرروا الالتماس وزادوا فی الاقتباس[۴] فرقمته علیٰ ما وافق مسئولهم وطابق ماموٰ لهم والمرجوّ من الطالبین بطریق الرشاد والشاربین لرحیق السداد ان ینظروا فیه بعین العنایۃ و الوداد ویعرضوا عن التعرّض[۵] بالجدل وَ العناد وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ ان الانسان یسارق[۶] السھو والنسیان علیٰ انہ لایسع المجال لتحقیق الصواب فی کل باب **ترجمہ** اور انہیں میں سے ایک کتاب ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس کی تصنیف محقق کامل مدقق فاضل اثیر الدین مفضل بن عمر ابہری نے کی ہے۔ میرے پاس آنے جانے والوں میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا جو لوگ اس کتاب کے پڑھنے میں میرے پاس مشغول تھے کہ وہ یادداشتیں جو اس کتاب سے متعلق ہیں ان کو شرح کی شکل دے دوں اور ہر بحث وعنوان کے ساتھ جو مناسب ہو یعنی اعتراض اور تصدیق اس کو ظاہر کر دوں، اور میں شروع میں معذرت ہی کرتا رہا، موانع کے جمع ہونے اور رکاوٹوں کے غم کے ہجوم کی وجہ سے اور موانع کے غموں کی موجیں مارنے کی وجہ سے، پس مکرر کیا انہوں نے التماس کو اور انتخاب کرنے کے لیے زیادتی بھی کی۔ پس میں نے اس طریقہ پر اس شرح کو مرتب کیا جو مطابق ہو ان کی درخواست کے اور موافق ہو ان کی خواہش کے۔ اور ان طلبہ سے مجھے امید ہے کہ جو سیدھے طریق پر علم کے طالب ہیں اور درستگی کی شراب پینے والے ہیں، کہ وہ اس شرح میں عنایت اور مہربانی کی نظر سے دیکھیں اور اعتراض پیدا کرنے سے احتراز کریں اور اسی طرح عناد اور سرکشی سے احتراز کریں اور میرا نفس بری نہیں ہے۔ بے شک انسان کے ساتھ سہو ونسیان لگا ہوا ہے۔ علاوہ اس کے کہ کسی میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ ہر باب میں درستگی کو پالے۔"

[۱] **قولہ للمحقق** الکامل الخ محقق اسکو کہتے ہیں جو مسائل کو دلائل سے ثابت کرے اور مدقق اس کو کہتے ہیں جو دلائل کے مقدمات کو بھی دلائل سے ثابت کرے اثیر الدین مصنف کا لقب ہے اور نام مفضل بن عمر ہے اثیر کا لغوی معنیٰ شمس اور مختار اور معظم اور عظیم ہے ابہر عراق کے قصبات میں سے ایک قصبہ ہے۔ مصنف وہیں کے باشندے ہیں ابہری اس کی طرف نسبت ہے ۱۲ [۲] **قولہ** فالتمس الخ جو فعل وضع کے اعتبار سے طلب فعل پر دلالت کرے تو اگر خضوع کے ساتھ ہو تو اس کو دعا کہتے ہیں اور اگر تساوی کے ساتھ ہو تو اس کو التماس کہتے ہیں اور اگر استعلاء کے ساتھ ہو تو اس کو امر کہتے ہیں۔ التماس یہاں دعا کے معنیٰ میں ہے کیوں کہ اس میں خضوع ملحوظ ہے ۱۲ [۳] **قولہ** تعدیلاً وجرحا الخ ای توثیقا وتردیدا اشارح

نے اپنی اس شرح کو جرح سے تعبیر کیا حالانکہ شراح جس کی شرح کرتے ہیں اس کی نصرت کا التزام کرتے ہیں، شارح اعتراف فرماتے ہیں کہ لوگوں نے تعدیل و جرح کا جیسا سوال کیا تھا اس کے مطابق میں نے ہدایۃ الحکمت کی شرح لکھ دی اس سے معلوم ہوا کہ شارح نے اس کتاب کے مسائل و دلائل پر جرح و تعدیل کیا ہے اسکی یہ وجہ ہے کہ فلسفہ کے مسائل اور کلام کے مسائل میں تصادم ہوتا ہے اور شارح متکلمین سے ہیں اور ہدایۃ الحکمۃ علی نہج الفلسفہ لکھی گئی ہے اس وجہ سے شارح نے اس کے دلائل پر اعتراضات کئے ہیں تراکم بمعنی اجتماع اور عوائق عائقہ بمعنی مانع کی جمع ہے اور تلاطم لطم بمعنی طمانچہ موج کے تھپیڑے مراد ہیں حوادث اور موانع کی کثرت پر دلالت کرنے کے لیے تراکم اور تلاطم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے ۱۲ [4] قولہ فی الاقتباس الخ اقتباس قبس بمعنی شعلۂ نار سے ماخوذ ہے اس اعتبار سے اقتباس بمعنی شعلہ نار حاصل کرنا ہے یہاں بطور استعارہ کے اخذ علم کے معنی میں مستعمل ہے اور صحاح میں اقتباس بمعنی اخذ علم بھی ہے اس اعتبار سے اقتباس اپنے معنی حقیقی میں مستعمل ہے رشد بمعنی استقامت اور سداد بمعنی راستی و درستی ہے رحیق بمعنی شراب خالص ہے استعارہ کے طور پر یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے ۱۲ [5] قولہ عن التعرض بالجدل الخ خصم کو عاجز کرنے اور مغلوب کرنے کے لیے جو بحث کی جائے اسکو جدل کہتے ہیں اور معرفت کے باوجود حق کا انکار کرنا عناد ہے ۱۲ [6] قولہ یساوق السہو الخ مساوقت لغت میں مرادفت اور مساوات کے معنی میں ہے اور صورت کا حافظہ میں ہوتے ہوئے مدرکہ سے زائل ہو جانا سہو ہے اور حافظہ اور مدرکہ دونوں سے زائل ہونا نسیان ہے چونکہ انسان کثرت سے سہو اور نسیان میں مبتلا ہوتا ہے اس لیے مبالغۃً مساوقت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر مساوقت سے مرادفت مراد ہے تو ظاہر البطلان ہے۔ اور اگر مساوات مراد ہے تو کسی انسان سے سہو اور نسیان کا تخلف نہ ہونا چاہیئے حالانکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اس کے جواب کی طرف اولاً اشارہ کیا گیا کہ یہ مقام خطابی ہے مساوقت کا لفظ مبالغۃً استعمال کیا گیا ہے نیز انبیاء علیہم السلام گناہوں سے معصوم ہیں سہو اور نسیان سے معصوم نہیں ہیں حدیث شریف میں ہے کہ حضور نے فرمایا انی انسیٰ کما تنسون ۱۲

وھذا اول ما صنّفته فی عنفوان الشباب و منہ الاستعانۃ بفتح[1] ابواب الھدایۃ وعلیہ التوکل فی البدایۃ والنھایۃ اعلم[2] ان الحکمۃ علم[3] باحوال اعیان[4] الموجودات علی ماھی[5] علیہ فی نفس الامر بقدر[6] الطاقۃ البشریۃ ——— **ترجمہ** اور یہ میری پہلی کتاب ہے جو میں نے اپنی شروع جوانی میں تصنیف کی تھی اور اللہ تعالیٰ سے ہی ہدایت کے دروازے کھولنے میں مدد کی درخواست ہے اور اسی پر بھروسہ ہے ابتداء میں اور انتہاء میں اور جان لو کہ حکمت جاننا ہے موجودات خارجیہ کے ان احوال کا جو نفس الامری اور واقع کے مطابق ہیں اوسط درجہ انسان کی طاقت کے مطابق "۔

۱؎ **قولہ** بفتح ابواب الہدایۃ الخ ہدایۃ سے یہاں معنی لغوی مراد ہے یعنی ہدایت کے دروازے کھولنے میں اللہ سبحانہ تعالیٰ سے مدد مطلوب ہے مگر اس میں متن کے نام کی طرف بھی ابہام ہے یعنی ہدایۃ الحکمت کے ہر باب کے شرح کے لیے اللہ سبحانہ تعالیٰ سے اعانت مطلوب ہے ۱۲ ۲؎ **قولہ** اعلم ان الحکمۃ الخ کسی علم میں مقاصد شروع کرنے سے پہلے شائق فی العلم کی بصیرت کے لیے چند امور معلوم کرنا ضروری ہے علم کی تعریف اور غایت اور موضوع اور علم کے اقسام اور کتاب کے اجزاء کی طرف کتاب کی تقسیم اور ترتیب اور وجہ ضبط وغیرہ لہذا شارح قسم ثانی شروع کرنے سے پہلے ایک مقدمہ تحریر کرتے ہیں جس میں علم کی تعریف وتقسیم اور کتاب کے اجزاء کو صراحۃً بیان کیا ہے اور غایت اور موضوع کو تعریف کے ضمن میں بیان کیا ہے اس لیے جب علم حکمت کی تعریف معلوم ہو جائے گی کہ حکمت اعیان موجودات کے احوال نفس الامریہ کے ادراک کو کہتے ہیں تاکہ نفس محل بالفضائل اور منحل عن الرذائل ہو جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ اعیان موجودات اس علم کا موضوع ہیں اور استکمال نفس دونوں قوت نظریہ اور عملیہ کے اعتبار سے اور تحصیل سعادت دنیویہ اور اخرویہ اس علم کی غایت ہے ۱۲ ۳؎ **قولہ** علم باحوال الخ یہ علم حکمت کی تعریف ہے علم کا اطلاق چار معانی پر آتا ہے مسائل اور تصدیقات اور مطلق ادراکات اور ملکات پر یہاں علم سے مراد مسائل اس وجہ سے نہیں ہو سکتے کہ حکمت معرف ہے اور محققین کے نزدیک حکمت علم کا نام ہے تو اگر تعریف میں مسائل مراد ہوں تو چوں کہ مسائل معلومات ہیں جو علم پر محمول نہیں ہوتے لہذا تعریف معرف پر محمول نہیں ہوگی حالانکہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح پر محمول ہونا ضروری ہے نیز یہاں علم سے مطلق ادراکات اور ملکات بھی مراد نہیں ہوں گے اس لیے کہ اگر مطلق ادراکات یعنی خواہ ادراکات تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ ہوں یا ملکات مراد ہوں تو جو شخص اعیان خارجیہ کے احوال کا تصور حاصل کرلے بلا تصدیق یا جس کو بار بار احوال کے تصور سے کیفیت راسخہ حاصل ہو جائے اس کا حکیم ہونا لازم آئیگا اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تعریف میں لفظ علم سے تصدیقات مراد ہیں مگر اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس بنا پر تصورات حقہ حکمت کی تعریف سے خارج ہو گیا حالاں کہ تصورات حقہ حکمت میں داخل ہیں تو تعریف جامع نہیں ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف اکثر حکماء کی رائے کی بنا پر ہے اور اکثر حکماء کے نزدیک تصورات حکمت میں داخل نہیں ہے بلکہ بعض حکماء کے نزدیک تصورات حکمت میں داخل ہیں شارح نے حاشیہ منہیہ میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے کہ بعض کے نزدیک تصورات حقہ حکمت کی تعریف میں داخل ہیں لہذا ان لوگوں نے حکمت کی تعریف علم بالاعیان واحوالہا سے کی ہیں اور ہم نے اکثر کی رائے پر اکتفا کیا ہے ۱۲ ۴؎ **قولہ** اعیان الموجودات الخ یعنی موجودات خارجیہ اعیان سے مطلق موجودات خارجیہ مراد ہیں قائم بنفسہ ہوں یا قائم بالغیر ہوں موجود فی الخارج حقیقۃ یعنی بنفسہ یا موجود فی الخارج بمنشائہ لہذا اعراض و جوہر کو بھی شامل ہے ۔ اور امور انتزاعیہ خارجیہ کو بھی شامل ہے جس کا منشاء خارج میں موجود ہوتا ہے لہذا یہ تعریف علم الحساب پر جس میں عدد سے بحث ہوتی ہے اور متقدمین کی ہیأت پر جس میں دوائر موہومہ سے بحث ہوتی ہے صادق آئیگی اور علم الحساب اور ہیأت حکمت میں داخل ہونگے اور اسی وجہ سے موجودات جمع کا صیغہ لائے تاکہ یہ اشارہ ہو کہ حکمت کے متعدد اقسام ہیں اور ان کے موضوع مختلف موجودات ہیں۔ ۵؎ **قولہ** علی ما ہی علیہ الخ ما موصولہ وجہ مراد ہے اور ہی ضمیر مؤنث احوال یا اعیان کی طرف لوٹتی ہے اور علیہ کائنۃ یا ثابتۃ مقدر کے متعلق ہے تو تعریف کا یہ معنی ہوا کہ حکمت موجودات خارجیہ

کے احوال کا علم اس وجہ پر کہ وہ علم یا وہ اعیان جس وجہ پر نفس الامر میں ہیں بلا اعتبار معتبر اور وضع واضع اور بلا تعیین شارع کے لہذا علوم عربیہ اور علم فقہ حکمت کی تعریف سے خارج ہوجائیں گے اسلئے کہ علوم عربیہ میں لفظ کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور علم فقہ میں فعل مکلف کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور الفاظ وافعال اگرچہ موجود فی الخارج ہیں مگر علوم عربیہ میں وضع واضع کی وجہ سے اور فقہ میں تعیین شارع کی وجہ سے ہے رہا علم کلام تو وہ علم حکمت میں داخل ہوسکتا ہے مگر اس کو ایک علیحدہ اور مستقل علم قرار دے دیا کیونکہ علم کلام میں قانون شرع کی موافقت کا اعتبار کیا گیا ہے اور علم حکمت میں محض نفس الامری ہونیکا اعتبار کیا گیا ہے ۱۲ قولہ بقدر الطاقۃ البشریۃ الخ طاقت البشریہ سے مراد متوسط لوگوں کی طاقت ہے یعنی ایسی طاقت کہ جس پر جتنے مسائل وارد ہوں ان کے استنباط کی قدرت ہو اگر یہ قید نہ ہوتی تو موجودات کے احوال سے یا کل موجودات کے احوال مراد ہوتے یا مطلقا بعض موجودات کے احوال مراد ہوتے شق اول میں سوائے باری تعالیٰ کے علم کے کسی پر حکمت کی تعریف صادق نہ ہوتی اور ذات واجب الوجود کے علاوہ کوئی حکیم نہ ہوتا اور شق ثانی میں ہر کس وناکس کے علم پر حکمت کی تعریف صادق ہوجاتی اور ہر ایک کا حکیم ہونا لازم آئیگا اور یہ امر باطل ہے اسوجہ سے بقدر الطاقۃ البشریہ کی قید لگائی گئی تاکہ تعریف جامع مانع ہو ۱۲

> **وتلک الاعیان اما الافعال والاعمال التی وجودھا بقدرتنا واختیارنا اولا فالعلم باحوال الاول من حیث انه یؤدی الی صلاح المعاش والمعاد یسمی حکمة عملیة والعلم باحوال الثانی یسمی حکمة نظریة**
>
> ترجمہ اور موجودات خارجیہ یا تو ایسے افعال اور اعمال ہوں گے کہ جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہے یا نہیں۔ تو اول کے احوال کا جاننا اس حیثیت سے کہ وہ دنیا اور آخرت میں صلاح اور درستگی تک مفضی ہے تو اس کا نام حکمت عملی ہے اور دوسرے کے احوال کا جاننا حکمتِ نظری ہے۔"

لے **قولہ** وتلک الاعیان الخ حکمت کی تعریف کے بعد اسکی تقسیم اولی بیان کرتے ہیں اور چوں کہ حکمت اعیان خارجیہ کے احوال کے علم کو کہتے ہیں لہذا حکمت کے اقسام میں اعیان خارجیہ کے اقسام کے احوال سے بحث ہوگی لہذا پہلے اعیان خارجیہ کی تقسیم کرتے ہیں مگر یہ تقسیم کل کی تقسیم اس کے اجزاء کی طرف ہے کل کی تقسیم جزئیات کیطرف نہیں ہے کیونکہ اقسام کے مجموعہ کو حکمت کہتے ہیں اب یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ حکمت کی تعریف اس کے اقسام پر صادق نہیں آتی اس لیے کہ حکمت تمام اعیان موجودات کے احوال کے علم کو کہتے ہیں اور اس کے اقسام میں بعض اعیان کے احوال سے بحث ہے مثلاً حکمت عملیہ میں صرف افعال کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور حکمت نظریہ میں صرف غیر افعال سے بحث ہوتی ہے لہذا حکمت کی تعریف کسی پر صادق نہیں آتی ہے حالاں کہ مقسم کی تعریف کا اقسام پر صادق آنا ضروری ہے جواب یہ ہوگا کہ کل کے اقسام پر کل کی تعریف صادق آنا ضروری ہے اجزاء پر کل کی تعریف کا صادق آنا ضروری نہیں ہے ۱۲ ۲ے **قولہ** اما الافعال الخ شارح نے حکمت عملیہ کو تقسیم میں مقدم کیا ہے۔

اس وجہ سے کہ حکمت عملیہ چوں کہ ہمارے اعمال وافعال کے ساتھ متعلق ہے لہذا اسہل ہے اور تعلیم وتفہیم میں اسہل سے اصعب کی طرف انتقال انسب ہے اور افعال واعمال سے تاثیر مراد نہیں ہے بلکہ وہ آثار مراد ہیں جو تاثیر کے بعد موجود فی الخارج ہیں اور ان کا وجود ہمارے قدرت واختیار میں ہے اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بندے افعال کے موجد اور خالق ہیں اور یہی معتزلہ کا مذہب ہے تو حکماء اور معتزلہ کا مذہب متحد ہوگیا، اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے قدرت اور اختیار میں ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ہمارے قدرت اور اختیار کو افعال کے وجود میں فی الجملہ دخل ہے اور اہل سنت بھی بندہ کو اپنے افعال کا کاسب مانتے ہیں لہذا حکماء کا مذہب اعتزال نہیں ہوا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تقسیم سے معلوم ہوتا ہے کہ حکمت عملیہ کا موضوع ہمارے افعال ہیں حالاں کہ حکماء نے یہ تصریح کی ہے کہ حکمت عملیہ کا موضوع اخلاق وملکات ہیں یا نفس من حیث اتصاف بالاخلاق ہے تو شارح کی تقریر قوم کے خلاف ہوئی اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکماء کے خلاف نہیں ہے کیونکہ افعال سے مراد آثار موجودہ فی الخارج ہیں اور داخل تحت القدرۃ ہیں کیونکہ کسبی ہیں اور نفس کے کیفیات میں سے ہیں لہذا ان میں اور اخلاق وملکات میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور نفس اگرچہ تحت القدرت نہیں ہے مگر اخلاق وملکات کے ساتھ متصف ہونیکی حیثیت سے تحت القدرۃ داخل ہے تو شارح نے جو تقسیم کی ہے وہ کسی مذہب کے خلاف نہیں ہے ۱۲ **۳ قولہ** اَوْلاً الخ شق اول میں شارح نے دو چیزیں بیان کی ہیں یعنی وہ اعیان افعال ہیں اور داخل تحت القدرت ہیں شق ثانی یعنی اَوْلاً میں اس کی نفی ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی مقید کی نفی کی جاتی ہے تو اس کی دو صورت ہوتی ہے ایک یہ کہ قید مقید دونوں کی نفی دوسرے صرف قید کی نفی تو یہاں اولا میں دونوں احتمال ہیں کہ یا وہ اعیان جنس افعال سے نہ ہوں جیسے واجب الوجود یا جنس افعال سے ہیں مگر تحت القدرۃ داخل نہیں ہیں جیسے افلاک وما فیہا اور ارض وما فیہا اس لیے کہ باری تعالے کی تاثیر کے آثار ہیں لہذا افعال ہیں مگر ہمارے قدرت اور اختیار کو اس میں بالکل کوئی دخل نہیں ہے ۱۲ **۴ قولہ** فالعلم باحوال الاول الخ یعنی افعال واعمال کے جو تحت القدرت ہیں احوال کا علم اس اعتبار سے کہ دنیاوی زندگی اور اخروی زندگی بہتری کی طرف مفضی ہو حکمت عملیہ ہے۔ اور قسم ثانی یعنی غیر افعال یا جو افعال ہمارے تحت القدرۃ نہیں انہیں کے احوال کا علم حکمت نظریہ ہے پس اعیان خارجیہ کے احوال کا علم یعنی علم حکمت دو قسموں میں منحصر ہے حکمت عملیہ اور حکمت نظریہ میں؛ اس حصر پر ایک اعتراض ہے کہ افعال واعمال کے احوال کا علم من حیث ہو بلا حیثیت صلاح معاش ومعاد کے نہ حکمت عملیہ ہے اور نہ حکمت نظریہ ہے بلکہ تیسری قسم ہے تو حکمت کا انحصار دو قسموں میں باطل ہوگیا ہے اس کا جواب شارح نے حاشیہ منہیہ میں یہ دیا ہے کہ تیسرا احتمال مقسم یعنی حکمت سے خارج ہے کیونکہ حکماء جس طرح جزئیات متغیرہ کے احوال کی بحث نہیں کرتے کیونکہ اس سے نفس کو کوئی کمال حاصل نہیں ہوتا اسی طرح افعال من حیث ہی کے احوال سے جو صلاح معاش ومعاد کیطرف مفضی نہیں ہوتے بحث نہیں کرتے کیونکہ اس سے معتد بہ کمال حاصل نہیں ۱۲ **۵ قولہ** من حیث انہ یؤدی الخ صلاح معاش ومعاد کے قید کی وجہ معلوم ہو چکی مگر اس پر یہ اعتراض ہے کہ حکمت عملیہ میں بعض ایسے افعال سے بحث ہوتی ہے جو محض صلاح معاش کی طرف مفضی ہوتے ہیں

——— اور بعض ایسے افعال سے بحث ہوتی ہے جو محض صلاح معاد کیطرف مفضی ہوتے ہیں ان افعال کی بحث حکمتِ عملیہ سے خارج ہے کیوں کہ حکمت عملیہ کی تعریف میں دونوں کی صلاح کی قید ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حکمت عملیہ مجموعہ افعال واعمال کی بحث کو کہتے ہیں اور مجموعہ افعال دونوں صلاح کی طرف مفضی ہوتے ہیں بعض صلاح معاش کی طرف اور بعض صلاح معاد کی طرف ۱۲ [۶] **قولہ** یسمی حکمۃ عملیۃ الخ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نفس میں دو قوتیں پیدا کی گئی ہیں ایک قوت نظریہ جس کی وجہ سے اپنے ما فوق سے یعنی موثر حقیقی سے مستفیض ہوتا ہے اور دوسری قوت عملیہ جس کی وجہ سے اپنے ماتحت میں مفیض ہوتا ہے اور چوں کہ احوال افعال کے علم کی غایت قوت نظریہ کے کمال کے بعد قوۃ عملیہ میں کمال حاصل کرنا ہے اس وجہ سے اسکو حکمت عملیہ کہتے ہیں ۱۲ [۷] **قولہ** والعلم باحوال الثانی الخ یعنی غیر افعال اور افعال غیر مقدورہ کے احوال کے علم کو حکمتِ نظریہ کہتے ہیں کیونکہ اس علم کی غایت محض قوت نظریہ میں کمال حاصل کرنا ہے یہاں اشکال ہوسکتا ہے کہ شارح نے قسم اول کے علم میں صلاح معاش ومعاد کے حیثیت کی قید لگائی ہے اور قسم ثانی میں کوئی قید نہیں لگائی اس کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قسم اول کے علم کی دو قسم ہے ایک معتبر جسمیں صلاح معاش ومعاد ہو ایک غیر معتبر تو غیر معتبر کو خارج کرنے کے لیے قید کی ضرورت ہوئی بخلاف قسم ثانی کے علم کے کہ اس میں قسمیں نہیں ہیں معتبر اور غیر معتبر لہٰذا اس میں قید کی کوئی ضرورت نہیں ۱۲ [۸] **قولہ** حکمۃ نظریۃ الخ نظریہ چار معنی میں مستعمل ہے اول وہ علم ہے جو امور غیر مقدورہ سے متعلق ہو اس کے مقابل عملیہ وہ ہے جو امور مقدورہ کے ساتھ متعلق ہو ثانی وہ علم ہے جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہ ہو، اس کے مقابل عملیہ وہ ہے جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہو، حکمت ان دونوں معنی کے اعتبار سے نظریہ اور عملیہ کیطرف منقسم ہے ثالث وہ علم ہے جو مزاولۃ عمل پر موقوف نہ ہو اور مقابل میں عملی وہ ہے جو مزاولۃ عمل پر موقوف ہو جیسے صنعت خیاطت و نجاری وغیرہ اس معنی کے اعتبار سے حکمت کی دونوں قسمیں نظریہ ہیں رابع وہ علم ہے جو نظر وفکر پر موقوف ہے اس کے مقابل میں بدیہی ہے جو نظر وفکر پر موقوف نہ ہو اس معنی کے اعتبار سے حکمت نظریہ وعملیہ دونوں کے اکثر مسائل نظری ہیں اور بعض بدیہی ہیں۔

وکل منہما ثلثۃ اقسام اما العملیۃ [۱] فلانہا اما علم [۲] بمصالح شخص بانفرادہ لیتحلی بالفضائل [۳] ویتخلی عن الرذائل ویسمی [۴] تہذیب [۵] الاخلاق واما علم [۶] بمصالح جماعۃ متشارکۃ فی المنزل کالوالد والمولود والمالک والمملوک ویسمی تدبیر المنزل [۷] واما علم [۸] بمصالح جماعۃ متشارکۃ فی المدینۃ ویسمی السیاسۃ [۹] المدنیۃ **ترجمہ** اور ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک کی تین قسم ہے۔ بہرحال حکمت عملیہ پس اس لیے کہ وہ یا تو ایک معین آدمی کے مصالح کا جاننا ہے، تاکہ فضائل سے آراستہ ہوجائے اور رذائل سے خالی ہوجائے اس کا نام تہذیب اخلاق ہے۔ یا تو

ایک ایسی جماعت کی مصالح اور ضرورتوں کو جاننا ہو جو گھر میں شریک ہو جیسے باپ، بیٹا، مالک اور مملوک اور اس قسم کا نام تدبیر منزل ہے اور یا پھر ایسی جماعت کے مصالح کا جاننا جو شہر اور ملک میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں اور اس قسم کا نام سیاست مدنیہ ہے"

لے **قولہ** اما العملیۃ الخ یہاں سے حکمت کی تقسیم ثانوی ہے یعنی حکمت کی دونوں قسموں کی تقسیم کرتے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ مصالح کی تین قسمیں ہیں اول وہ مصالح ہیں جن کا تعلق ایک شخص کے ساتھ ہے یعنی ان کے حصول میں دوسرے کی احتیاج نہیں ہوتی ثانی وہ مصالح ہیں جن کا تعلق ایک جماعت کے ساتھ ہے اور وہ جماعت ایک خاندان اور ایک منزل میں شریک ہے ثالث وہ مصالح ہیں جو ایسی جماعت کے ساتھ متعلق ہیں تو جماعت ایک شہر اور ایک ملک میں شریک ہے اول کو تہذیب الاخلاق کہتے ہیں اور ثانی کو تدبیر منزل کہتے ہیں اور ثالث کو سیاست مدنیہ کہتے ہیں حکمت عملیہ کے اقسام ثلثہ ہیں۔ ۱۲ ۲ے **قولہ** آ علم بمصالح شخص الخ مصالح سے مراد وہ افعال حسنہ ہیں جو اس امر کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ شخص اس کے ساتھ متصف ہو یعنی اخلاق محمودہ اور ملکات فاضلہ اس پر اعتراض ہے وہ یہ کہ شخص واحد جزئی حقیقی ہے اور اس کے مصالح واخلاق بھی ..... جزئیات حقیقیہ متغیرہ ہیں اور علم حکمت میں جزئیات متغیرہ سے بحث نہیں ہوتی کیوں کہ جزئیات متغیرہ کا علم موجب کمال نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ تہذیب الاخلاق میں صرف شخص معین کے اخلاق سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ایسے اخلاق اور مصالح سے بحث ہوتی ہے جو تمام اشخاص میں علی السبیل الانفراد پائے جاتے ہیں اور متعدد اشخاص میں متحقق ہیں، تو وہ مصالح واخلاق کلی ہوئے نہ کہ جزئیات متغیرہ تو شخص معین سے جزئی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ واحد علی وجہ الکلی مراد ہے ۱۲ ۳ے **قولہ** لیتحلی بالفضائل الخ اس علم کی غایت کی طرف اشارہ ہے اتصاف بالفضائل کے علاوہ دوسری غایت نفس علم اخلاق بھی ہے کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ حکمت عملیہ کی غایت قوۃ نظریہ کے کمال کے بعد قوۃ عملیہ میں کمال حاصل کرتا ہے تو اس کے غایت کا جزء قوت نظریہ کا کمال بھی ہے اور قوۃ نظریہ کا کمال علم سے حاصل ہوتا ہے لہذا نفس علم بھی اسکی غایت ہے مگر اظہر ہونے کی وجہ سے شارح نے اس کی تصریح نہیں کی اور تخلی عن الرذائل تبعاً غایت ہے کیونکہ رذائل مانع عن الفضائل ہیں لہذا دفع موانع کے طور اس کو بھی غایت میں داخل کیا گیا ہے ۱۲ ۴ے **قولہ** ویسمی تہذیب الاخلاق الخ شیخ نے منطق شفا میں اس علم کے چار نام شمار کئے ہیں، شیخ کی عبارت یہ ہے ویسمی علم الاخلاق وقد یطلق علیہ علم القلب وعلم تہذیب الاخلاق والحکمۃ الخلقیۃ انتہی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ تہذیب کا معنی تنقیح اور تخلیص ہے چوں کہ اس علم کے ذریعہ طبائع کی تنزیہ اور تطہیر ہوتی ہے اسو جہ سے اس کو تہذیب الاخلاق کہتے ہیں یہاں ایک اعتراض ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ فضائل کے اصول حکمت اور عفت اور شجاعت ہیں ان تینوں سے اس علم میں بحث ہوتی ہے لہذا یہ تینوں اس علم کے موضوع ہوئے اور یہ قاعدہ ہے کہ موضوع اور اس کے اجزاء علم سے خارج ہوتے ہیں تو حکمت کا تہذیب الاخلاق سے خارج اور متغایر ہونا لازم آتا ہے حالاں کہ تہذیب الاخلاق حکمت کی ایک قسم ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اصول الفضائل

میں جو حکمت ہے اس سے وہ ملکہ مراد ہے جس سے ایسے افعال صادر ہوں جو ذکاوۃ اور بلاوۃ کے درمیان متوسط ہوں اور جو حکمت تہذیب الاخلاق وغیرہ کا مقسم ہے اس سے مراد ان افعال وغیرہ کا علم ہے لہٰذا جو حکمت تہذیب الاخلاق کا موضوع ہے وہ اس حکمت کے مغایر ہے جو تہذیب الاخلاق کا مقسم ہے ۱۲ ۵ قولہ واما علم بمصالح یعنی ایسی جماعت کے مصالح کا علم جو جماعت ایک منزل میں شریک ہو مثلاً والد اور مولود اور مالک مملوک اس کا نام تدبیر منزل ہے شارح نے تدبیر منزل اور سیاست مدینہ کی تعریف میں ان دونوں کے غایت کی طرف اشارہ نہیں کیا، جیسے تہذیب الاخلاق کی تعریف میں اشارہ کیا تھا اسکی دو وجہ ہے اول یہ ہے کہ تدبیر منزل کی غایت والد ومولود اور مالک ومملوک اور زوج وزوجہ کے مصالح کا نظم ہے اور سیاست مدینہ کی غایت ماکل اور مشارب وغیرہ میں تعاون ہے اور یہ دونوں نہایت ظاہر ہیں۔ لہٰذا فطرت سلیمہ پر اعتبار کرتے ہوئے تصریح کی ضرورت نہیں ہوئی ثانی وجہ یہ ہے کہ تہذیب الاخلاق کی غایت تحلی بالفضائل اور تخلی عن الرذائل بیان کر دیا اور یہی غایت تینوں میں مشترک ہے لہٰذا جب ایک جگہ بیان کر دیا تو دوسری اور تیسری جگہ بیان کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی لہٰذا استغنا کی وجہ سے ترک کر دیا ۱۲ لے قولہ اما علم بمصالح جماعۃ مشترکۃ الخ یعنی جماعت شریک فی المدینہ کے مصالح کا علم سیاست مدینہ ہے جن لوگوں نے حکمت عملیہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں ان لوگوں نے اس تیسری قسم کی دو قسمیں کر دی ہیں اس لیے کہ جماعت شریک فی المدینہ کے مصالح کا علم دو قسموں پر منقسم ہے اول ایسے امور کا علم جس کی ضرورت سلطان اور رعایا کے درمیان ہوتی ہے مثلاً شہر اور ملک کو چور اور ڈاکو سے بچانا اور باغیوں اور دشمنوں سے حفاظت کے لئے لشکر کا انتظام اور قلعے وغیرہ کا تعمیر کرنا اور اسلحہ وغیرہ کا ایجاد کرنا صنعت وحرفت اور کھیتی والوں کی نگرانی وغیرہ تو ان امور کے علم کو سیاست مدینہ کے ساتھ موسوم کیا ثانی ایسے امور کا علم جن کا تعلق شریعت اور دین کی حفاظت اور نبوت کے احکام کے ساتھ مثلاً اہل عرب کے ساتھ اور ائمہ اور خطباء اور مدرسین کا تقرر جمعہ اور جماعات کا انتظام، مسائل دینیہ کے معلوم کرنے کے لیے مفتیوں کا تقرر مبتدعین کے شبہات رفع کرنے کے لیے مناظرین کا تقرر وغیرہ ذالک تو ان امور کے علم کا نام علم النوامیس رکھا کیونکہ نبوت کے احکام فرشتوں کے ذریعے وحی نازل کر کے بیان کیے گئے ہیں اور فرشتوں کو ناموس کہتے ہیں بالخصوص حضرت جبرائیل کو ناموس اکبر کہا گیا ہے مگر جو لوگ حکمت عملیہ کی صرف تین قسمیں بیان کرتے ہیں وہ لوگ قسم رابع کو قسم ثالث میں داخل کرتے ہیں اسکو علیحدہ شمار نہیں کرتے شارح نے بھی علیحدہ شمار نہیں کیا اس لیے حکمت عملیہ کی تین قسمیں بیان کرنے پر اکتفا کیا اور اس تیسری قسم کو علم سیاست اور حکمت سیاسیہ بھی کہتے ہیں مگر قسم ثالث کو دو قسم کر کے چار اقسام قرار دینا صحیح نہیں اسلئے کہ جس طرح قسم ثالث میں دو قسمیں ہو سکتی ہیں اول اور ثانی میں دو قسمیں ہو سکتی ہیں لہٰذا یا تو تین قسموں پر اکتفا کیا جائے یا پھر چھ قسمیں ہونی چاہئیں کما ہو الظاہر علی من تامل ۱۲

ے قولہ یسمی السیاسۃ المدنیۃ الخ سیاست بمعنی رعیت یاری کرنا اور مدینہ بمعنی شہر ہے تو چونکہ سیاست مدینہ ایسے امور کی مالکیت کو کہتے ہیں جو منسوب الی المدینہ ہیں تو اس وجہ سے اس کا نام سیاست مدنیہ رکھا ۱۲

وامّا النظریۃ فلانہا امّا علم باحوال ما لا یفتقر فی الوجود الخارجی والتعقل الی المادۃ کالالٰہ وھو العلم الاعلیٰ ویسمّی بالالٰہی والفلسفۃ

الاولی والعلم الکلی ومابعد الطبیعۃ وقد یطلق علیہ ماقبل الطبیعۃ ایضا لکنہ نادر جدا ترجمہ اور بہر حال نظری تو اس لیے کہ حکمت نظری یا تو ان اشیاء کے احوال کو جاننا ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہو جیسے الٰہ اور وہ علم اعلیٰ ہے اور اس کا نام الٰہی اور فلسفہ اولیٰ اور علم کلی اور مابعد الطبیعۃ بھی ہے اور کبھی اس پر ماقبل الطبیعۃ کا بھی اطلاق ہوتا ہے مگر یہ بہت نادر ہے۔

لے قولہ واما النظریۃ الخ یہاں سے حکمتِ نظریہ کی تقسیم کرتے ہیں، حاصل اس تقسیم کا یہ ہے کہ جو امور ہمارے قدرت اور اختیار میں نہیں ہیں وہ امور اپنے وجود خارجی اور تعقل دونوں میں مادہ کے محتاج نہیں ہوں گے یا وہ امور اپنے وجود خارجی میں محتاج اور تعقل میں محتاج نہیں ہوں گے اور وہ امور اپنے وجود خارجی اور تعقل دونوں میں مادہ کے محتاج ہوں گے۔ اول کی مثال الٰہ حق اور ثانی کی مثال کرہ ودوائر اور ثالث کی مثال انسان ہے تو علم قسم اول کے احوال کیساتھ متعلق ہو اسکو علم اعلیٰ اور علم الٰہی اور فلسفہ اولیٰ وغیرہ کہتے ہیں جو علم قسم ثانی کے احوال کے ساتھ متعلق ہو تو علم ریاضی اور تعلیمی کہتے ہیں اور جو علم ثالث کے ساتھ متعلق ہو اس کو علم طبعی کہتے ہیں ۱۲ ؎ قولہ مالا یفتقر فی الوجود الخ یعنی وجود خارجی اور وجود ذہنی میں محتاج ہو کر کسی مادہ کے ساتھ مقارن نہ ہو، اسکی تین صورتیں ہیں یا کسی وجود میں بالکل مادہ کے ساتھ مقارن نہ ہو، جیسے الٰہ حق اور عقول عشرہ یا مادہ کے ساتھ مقارن ہو مگر علی وجہ الاحتیاج مقارن نہ ہو جیسے وجود اور امکان وغیرہ یا مقارن علی وجہ الاحتیاج ہو مگر وجود میں کسی مادہ کی طرف محتاج نہ ہو جیسے صورت جسمیہ ہیولیٰ کے ساتھ مقارن ہے اور ہیولیٰ کی طرف محتاج بھی ہے لیکن وجود میں محتاج نہیں ہے بلکہ تشکل میں محتاج ہے کما یاتی بیانہ ۱۲ ؎ قولہ ہو العلم الاعلیٰ الخ یعنی ایسے امور کے احوال کے علم کو جو امور کسی وجود میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں علم اعلیٰ کہتے ہیں کیونکہ اس کا موضوع دوسرے علوم کے موضوعات سے اعلیٰ اور اشرف ہے ظلمات ہیولیٰ سے مستغنی ہونے کی وجہ سے اور اس کا دوسرا نام علم الٰہی ہے کیوں کہ اس کے اشرف مباحث کا موضوع الٰہ حق ہے اور اس کا تیسرا نام فلسفہ اولیٰ ہے اور اس کا چوتھا نام علم کلی ہے کیونکہ امور عامہ کی بحث اس کا جزء ہے اور مباحث امور عامہ کو علم کلی کہتے ہیں اور پانچواں نام مابعد الطبیعہ ہے۔ کیونکہ تعلیم میں علم طبعی سے مؤخر ہوتا ہے اور اس پر ندرت کے طور پر ماقبل الطبیعہ کہتے ہیں کیونکہ نفس الامر میں علم طبعی پر مقدم ہے ۱۲

واما علم باحوال مایفتقر الیہا فی الوجود الخارجی دون التعقل کالکرۃ وھو العلم الاوسط ویسمّٰی بالریاضی والتعلیمی واما علم باحوال ما یفتقر الیہا فی الوجود الخارجی والتعقل کالانسان وھو العلم الادنی و

وسمی بالطبیعی ترجمہ اور یا تو ان اشیاء کے احوال کا جاننا ہے جو وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہوں نہ کہ وجود ذہنی میں جیسے کرہ۔ اور وہ علم اوسط ہے اور ریاضی اس کا نام ہے اور تعلیمی بھی۔ اور یا ایسی اشیاء کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی میں اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج ہیں جیسے انسان، اور یہ علم ادنیٰ ہے اور اسکو طبیعی کہا جاتا ہے۔"

لے **قولہ** واما علم باحوال الخ یعنی ایسے امور کے احوال سے علم کو جو تعقل یعنی وجود ذہنی میں مادہ کے محتاج نہیں ہوتے مگر وجود خارجی میں مادہ کے محتاج ہوتے ہیں تو اس تعریف کی بنا پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں اول یہ کہ اجسام فلکیہ سے علم ہیئات میں بحث ہوتی ہے اور اجرام فلکیہ اپنے دونوں وجود ذہنی اور خارجی میں مادہ کے محتاج ہوتے ہیں تو اس تعریف کی بنا پر ہیئات علم ریاضی سے خارج ہو جائے گی اور علم طبعی میں داخل ہو جائے گی تو ریاضی کی تعریف جامع نہیں رہی اور طبعی کی تعریف مانع نہیں رہی اس کا یہ جواب دیا گیا کہ یہ تعریف متقدمین کے مسلک کی بنا پر ہے۔ اور متقدمین علم ہیئات میں اجرام فلکیہ سے بحث نہیں کرتے بلکہ صرف دوائر موہومہ سے بحث کرتے ہیں لہذا متقدمین کی ہیئات علم ریاضی سے خارج نہیں ہوگی، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علم الحساب کو علم ریاضی میں شمار کیا گیا ہے اور علم الحساب میں عدد سے بحث ہوتی ہے اور عدد اپنے کسی وجود میں مادہ کی محتاج نہیں ہے کیونکہ عدد مجردات کو بھی عارض ہوتی ہے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ علم الحساب کا موضوع مطلق عدد نہیں ہے بلکہ علم الحساب کا موضوع عدد من حیث عارض ہونے ماد یات کے ہے مگر اس جواب کی بنا پر علم الحساب علم طبعی میں داخل ہو جائے گا پھر بھی ریاضی کی تعریف جامع اور طبعی کی تعریف مانع نہیں رہے گی ۱۲ لے **قولہ** کالکرۃ: کرہ اس جسم کو کہتے ہیں جس کو ایک سطح اس طرح محیط ہو کہ اس کے اندر ایسا نکتہ فرض کرنا ممکن ہو جس سے جتنے خطوط محیط کی جانب خارج ہوں سب مساوی ہوں، یہ کرہ اپنے وجود ذہنی میں کسی مادہ کا محتاج نہیں اس لیے کہ کرہ کا تصور بعد مجرد میں بھی ہو سکتا ہے بغیر جسم کے تصور کے، البتہ کرہ کا وجود خارج میں بلا جسم کے نہیں ہو سکتا لہذا اپنے وجود خارجی میں مادہ کا محتاج ہوتا ہے شارح کی اس تمثیل پر بعض شراح نے اعتراض کیا ہے کہ علم ریاضی کے موضوع کی مثال کرہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ علم ریاضی میں کرہ کا اثبات کیا جاتا ہے اور فن کے موضوع کا فن میں اثبات نہیں ہوتا موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ علم ریاضی کے متعدد فنون ہیں بعض میں کرہ کا اثبات کیا جاتا ہے اور بعض میں اسکے احوال سے بحث ہوتی ہے لہذا کرہ بھی علم ریاضی کا موضوع ہے شارح کی تمثیل صحیح ہے ۱۲ سے **قولہ** وہو العلم الاوسط الخ اس علم کو علم اوسط اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے موضوعات علم الہی اور علم طبعی کے موضوعات کے بین بین ہوتے ہیں نہ خالص مجرد ہوتے ہیں اور نہ خالص مادی ہوتے ہیں اور اس کا دوسرا نام علم ریاضی ہے چوں کہ اس میں ریاضت کی ضرورت ہے اس لیے کہ اس کے تعلیم و تعلم میں اشکال بنانے کی ضرورت ہے اس کا تیسرا نام تعلیمی ہے چوں کہ متقدمین اپنے بچوں کی تعلیم کی ابتداء علم ریاضی سے کرتے تھے وجہ تسمیہ میں ادنیٰ مناسبت کافی ہے ۱۲ کے **قولہ** واما علم باحوال الخ یعنی

ایسے امور کے احوال کے علم کو جو امور اپنے دونوں وجود خارجی اور ذہنی میں مادہ کے محتاج ہیں علم طبیعی کہتے ہیں ۱۲ ۵ے قولہ کالانسان الخ اس علم میں انسان سے بدن پر مشتمل ہونے کی وجہ سے بحث ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ بدن انسان اپنے وجود خارجی اور تعقل دونوں میں مادہ کا محتاج ہے اس علم میں نفس ناطقہ سے یعنی اس کے تجرد اور حدوث سے بحث استطراداً اور تبعاً ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے تعریف پر اعتراض نہیں ہوگا۔ ۶ے قولہ وہو العلم الادنیٰ الخ لفظ ادنیٰ اگر دناءت مہموز اللام ہے تو بمعنی اخس و ارذل ہے تو وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ چونکہ اسکا موضوع دونوں وجود میں مادہ کا محتاج ہے لہٰذا اخس وارذل ہے اور اگر لفظ ادنیٰ دنو معتل لام سے ماخوذ ہے تو بمعنی اقرب ہے۔ تو وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ چوں کہ اسکا موضوع اجسام محسوسہ ہیں لہٰذا اس کے احوال فہم کے قریب ہیں بنسبت دوسری قسموں کے اور اس کا دوسرا نام طبیعی ہے کیونکہ اس میں جسم ذو طبیعت سے بحث ہوتی ہے تو طبیعت کی طرف نسبت کر کے نام رکھ دیا گیا ۱۲

وجعل ۱ے بعضهم ما لا يفتقر الى المادة اصلاً قسمين ما لا يقارنها مطلقا كالاله والعقول و ما يقارنها لكن لا على وجه ۲ے الافتقار كالوحدة والكثرة وسائر الامور العامة فسمى ۳ے العلم باحوال الاول الهيا والعلم باحوال الثاني علمًا كليا وفلسفة اولى **ترجمہ** اور بعض فلاسفہ نے ان اشیاء کی جو مادہ کی بالکل محتاج نہ ہوں، دو قسم کیا ہے۔ اول وہ جو مادہ کے ساتھ بالکل نہ مل سکیں، جیسے الٰہ اور عقول عشرا اور دوسری یہ کہ مادہ کے ساتھ مقارن ہوں مگر محتاج ہو کر نہیں جیسے وحدت کثرت اور تمام امور عامہ، پس اول کے احوال کا جاننا علم الٰہی ہے اور ثانی کے احوال کا جاننا علم کلی اور فلسفہ اولیٰ ہے۔"

لے قولہ جعل بعضہم الخ یعنی بعض حکماء نے حکمت نظریہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ تقسیم ثلاثی اور تقسیم رباعی میں کوئی منافات نہیں ہے جن لوگوں نے چار قسمیں بیان کی ہیں ان لوگوں نے قسم اول یعنی علم اعلیٰ کی دو قسمیں کر دی ہیں اس طرح پر کہ جو امور مادہ کے محتاج نہیں ہوتے ان کی دو قسمیں ہیں اول وہ امور ہیں جو بالکل مقارن بھی نہیں ہوتے نہ محتاج ہو کر نہ غیر محتاج ہو کر مثلاً الاحق اور عقول عشرہ ثانی وہ امور ہیں جو مقارن تو ہوتے ہیں مگر محتاج ہو کر مقارن نہیں ہوتے مثلاً وحدت و کثرت اور باقی امور عامہ تو قسم اول کے احوال کے علم کو علم الٰہی کہتے ہیں اور قسم ثانی کے احوال کے علم کو علم کلی اور فلسفہ اولیٰ کہتے ہیں پس معلوم ہوا کہ تقسیم ثلاثی کی ایک قسم دو قسموں کو شامل ہے۔ ۱۲۔ ۲ے قولہ کالوحدۃ والکثرۃ الخ وحدت اور کثرت وغیرہ مادہ کے ساتھ مقارن ہوتے ہیں کیونکہ اجسام کو وحدت اور کثرت عارض ہوتی ہے مگر مادہ کی طرف محتاج نہیں ہے کیونکہ مجردات میں پائی جاتی ہیں۔ عقول عشرہ میں کثرت اور عقل اول میں وحدت اسی طرح باقی امور عامہ

جو امور موجودات کی تین قسموں کو یعنی واجب جوہر عرض میں سے کسی ایک قسم کے ساتھ مختص نہ ہوں بلکہ یا تینوں کو عارض ہو یا دوٗ قسموں کو عارض ہو اس کو امور عامہ کہتے ہیں جیسے وجود کو واجب اور جوہر اور عرض تینوں کو عارض ہوتا ہے اور حدوث دامکان دوٗ قسموں کو یعنی عرض و جوہر کو عارض ہوتے ہیں یہ سب امور عامہ ہیں کما یاتی تفصیلہ فی الالٰہیات ۱۲ ۳ے قولہ فسمی العلم الخ یعنی امور کے احوال کے علم کو جو امور مادہ کے ساتھ بھی مقارن نہیں ہوتے علم الٰہی کہتے ہیں یہ علم الٰہی بالمعنی الاخص ہے اور پہلے جو علم الٰہی گزرا ہے وہ علم الٰہی بالمعنی الاعم ہے اور اس کا دوسرا نام فن ربوبیات اور یا تولوجیا بمعنی معرفۃ الربوبیات بھی ہے اور ایسے امور کے احوال کے علم کو جو امور مادہ کے ساتھ بلا احتیاج کے مقارن ہوتے ہیں علم کلی اور فلسفہ اولیٰ کہتے ہیں فلسفہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ لفظ ماخوذ ہے قیلا بمعنی محب اور سوف بمعنی حکمت سے اور جو محب حکمت ہوگا وہ طالب حکمت ہوگا یہ لفظ عربی میں متغیر کر کے فلسفہ مصدر بمعنی اشتغال بالحکمت کر لیا گیا ہے اور اولیٰ کی وجہ یہ ہے کہ یہ علم طبعی اور ریاضی سے مقدم ہے ۱۲

واختلفوا[۱] فی ان المنطق من الحکمۃ ام لا فمن فسرھا بخروج[۲] النفس الی کمالھا الممکن[۳] فی جانبی[۴] العلم والعمل جعل[۵] منھا بل جعل[۶] العمل ایضا منھا وکذا[۷] من ترک الاعیان فی تعریفھا جعلہ[۸] من اقسام الحکمۃ النظریۃ اذ لا یبحث فی الاعن[۹] المعقولات الثانیۃ التی لیس وجودھا بقدرتنا[۱۰] واختیارنا

ترجمہ اور فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے کہ منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں پس جس نے "خروج النفس الی کمالھا الممکن فی جانبی العلم والعمل" سے اسکی تعریف کی ہے اور یہی مشہور ہے، اس نے منطق کو فلسفہ میں شمار کیا ہے بلکہ عمل کو بھی اس میں شمار کیا ہے اور ایسے ہی جس نے اعیان کی قید کو حکمت کی تعریف میں چھوڑ دیا ہے اس نے بھی منطق کو حکمت نظری کی قسم میں شمار کیا ہے کیونکہ منطق میں معقولات ثانیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے کہ جس کا وجود ہمارے ـــــ اختیار میں نہیں ہے۔"

لے قولہ واختلفوا الخ حکمار کا اس میں اختلاف ہے کہ علم منطق علم حکمت میں داخل ہے یا نہیں تو شارح جب علم حکمت کی تعریف اور تقسیم سے فارغ ہوئے تو اس اختلاف کو بیان کرتے ہیں شارح کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے اس لیے کہ حکمت کی تین تعریفیں بیان کی گئی ہیں دوٗ تعریف کے اعتبار سے منطق علم حکمت میں داخل ہے اور ایک تعریف جو ابھی گزری ہے اس کے اعتبار سے منطق حکمت سے خارج ہے کیونکہ اس تعریف میں اعیان خارجیہ کی قید ہے اور منطق میں معقولات کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور اگر اس تعریف سے اعیان کو نکال دیا جائے یا حکمت کی تعریف "خروج النفس الی کمالھا الممکن فے جانبی العلم والعمل کی جائے تو منطق حکمت میں داخل ہوگی اسی طرح منطق کے علم ہونے میں بھی اختلاف ہے مگر یہ اختلاف بھی نزاع لفظی ہے اسلئے کہ جن لوگوں نے علم کو معقولات اولیہ

کے ساتھ خاص کر دیا ہے ان لوگوں کے نزدیک منطق علم سے خارج ہے کیونکہ منطق میں معقولات ثانویہ سے بحث ہوتی ہے اور جو لوگ علم کو عام کہتے ہیں اور معقولات اولی اور ثانیہ کو دونوں شامل مانتے ہیں وہ لوگ منطق کو علم میں داخل کہتے ہیں حاصل یہ ہے کہ یہ اختلاف لاحاصل اور بیکار ہے ۱۲ ؎۲ **قولہ** بخروج النفس الخ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ نفس کے قوتِ نظریہ اور قوتِ عملیہ میں جو کمال بالقوۃ ہے اس سے بالفعل کی طرف منتقل ہونا حکمت ہے اس تعریف پر شارح نے حاشیہ منہیہ میں اعتراض کیا ہے کہ حکمت کی تعریف خروج کے ساتھ مسامحت ہے کیونکہ خروج سے مراد ما بہ یخرج ہے یعنی جس امر کے ذریعہ نفس کمال تک پہنچتا ہے اس کو حکمت کہتے ہیں یعنی کمال بالقوۃ سے بالفعل ہوتا ہے کمال ما یتم بہ الشیٔ کو کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں کمال اول اور کمال ثانی دونوں کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے کمال اول اسکو کہتے ہیں جس کی وجہ سے شیٔ اپنی ذات میں تام ہوتی ہے جیسے فصول کو انواع کی ذات فصل کی وجہ سے تام ہوتی ہے اس کے مقابل میں کمالِ ثانی وہ ہے جس کی وجہ سے شیٔ اپنے صفت میں تام ہوتی ہے جیسے عالم کے لیے علم دوسرا معنی کمال اول اسکو کہتے ہیں جو مطلوب لذاتہ نہ ہو اس کے مقابل میں کمال ثانی وہ ہے جو مطلوب لذاتہ ہو یہاں کمالِ ثانی بالمعنی الثانی مراد ہے ۱۲ ؎۳ **قولہ** الممکن الخ یہ کمالہا کی صفت ہے اس قید پر اعتراض کیا گیا ہے کہ امکان کی دو قسمیں ہیں امکان ذاتی اور امکان نفس الامری، امکانِ ذاتی اسکو کہتے ہیں جس کے فرض وقوع سے محض ذات کے اعتبار سے کوئی محال لازم نہ ہو محال بالغیر منافی نہیں ہے اور امکان نفس الامری اس کو کہتے ہیں جس کے نفس الامر میں فرض وقوع سے نہ محال بالذات لازم ہو نہ محال بالغیر لازم ہو تو اس تعریف میں ممکن سے اگر ممکن بامکان ذاتی مراد ہو تو سوائے اکمل الانبیاء کے کوئی دوسرا حکیم نہیں ہو سکتا اس لیے ایک نوع کے تمام افراد متفق الحقیقت ہوتے تو جو کمال ایک فرد کے لیے ممکن بالذات ہوگا تمام افراد کے لیے ہوگا اور سوائے اکمل الانبیاء کے کسی کا نفس کمال ممکن تک نہیں پہنچا اور اگر ممکن سے ممکن بامکان نفس الامری مراد ہے تو ہر شخص کا حکیم ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ ہر شخص کے لیے نفس الامر میں جو کمال ممکن تھا اس کمال تک پہنچ گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن سے وہ کمال مراد ہے جو نفس کے لیے اس کے بدن کے خاص مزاج کے لحاظ سے ممکن ہو ۱۲ ؎۴ **قولہ** فی جانبی العلم والعمل الخ یعنی نفس کے دونوں قوۃ نظریہ اور قوۃ عملیہ کے اعتبار سے جو کمال ممکن ہے اسکی طرف خروج حکمت ہے شارح نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا کہ جانب علم میں کمال یہ ہے کہ موجودات کما ہی متصور ہوں اور قضایا کما ہی کی تصدیق حاصل ہو اور جانب عمل میں یہ کمال ہے کہ ایسا ملکہ حاصل ہو کہ جس کی وجہ سے افعال متوسطہ بین الافراط والتفریط کا صدور بلا تکلف ہو اس سے یہ ظاہر ہے کہ جانب علم میں کمال وہ تصورات اور تصدیقات ہیں اور وہی حکمت ہے اور جانب عمل میں کمال ملکات ہیں نفس اعمال نہیں ہیں اور وہی ملکات حکمت ہے ۱۲ ؎۵ **قولہ** جعلہ منہا الخ یعنی جن لوگوں نے حکمت کی تعریف خروج النفس الخ کی ہے انہوں نے منطق کو حکمت میں داخل کیا ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کمال سے مراد کمال مقصود بالذات ہے تو منطق داخل نہیں ہوگی کیونکہ منطق آلہ علوم اور مقصود بالغیر ہے اور اگر کمال عام مراد ہے خواہ مقصود بالذات ہو یا بالعرض ہو، تو علوم عربیہ حکمت کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے اس کا جواب یہ ہے کہ کمال سے عام معنی مراد ہے یہ قید بھی ملحوظ ہے کہ اس میں وضع واضع کو دخل نہ ہو پس اس قید سے علوم عربیہ خارج ہو جائیں گے اور منطق داخل ہو جائے گی ۱۲ ؎۶ **قولہ**

بل جعل العمل ایضاً الخ یعنی تعریف مذکورہ کی بنا پر عمل کو بھی حکمت میں داخل کیا ہے کیونکہ خروج سے مراد ما یخرج بہ ہے اور لفظ ما عام ہے علم اور عمل دونوں کو، تخصیص بالعلم کے لیے کوئی قرینہ نہیں ہے لہٰذا تعریف کا مآل یہ ہوا الحکمت علم وعمل اور سید شریف نے بھی تصریح کی ہے کہ الحق دخول العمل فی الحکمۃ لتکون مرکبۃ من علم وعمل الیٰ آخرہ مگر یہ مشہور کے خلاف ہے مشہور یہی ہے کہ عمل حکمت سے خارج ہے اور شفاء میں بھی شیخ نے یہی تصریح کی ہے کہ عمل حکمت سے خارج ہے ۱۲ **۷ قولہ** وکذا من ترک الاعیان الخ یعنی جن لوگوں نے تعریف مذکورہ سابقہ میں جو اعیان کی قید ہے اس کو ترک کرکے یہ تعریف کی ہے کہ الحکمت علم باحوال الموجودات علی ما ہی علیہ فی نفس الامر الخ ان لوگوں نے بھی منطق کو حکمت میں داخل کیا ہے اعیان سے مراد عینیہ یعنی خارجیہ ہے، تو جب یہ قید حکمت کی تعریف میں رہیگی تو چونکہ منطق میں موجودات ذہنیہ سے بحث ہوتی ہے اس لیے منطق خارج ہوجائیگی اور جب اعیان کی قید نہیں ہوگی تو موجودات سے عام مراد ہوں گے خواہ موجود خارجی ہو یا موجود ذہنی ہو تو منطق داخل ہوجائیگی اس پر یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ اعیان کی قید تعمیم کے لیے ترک نہیں کی گئی ہے بلکہ اسوجہ سے ترک کی گئی ہے کہ لفظ موجودات سے موجودات خارجیہ متبادر ہیں اور تعریفات میں معنی متبادر لیا جاتا ہے لہٰذا اس قید کی ضرورت نہیں لہٰذا استدراک سے بچنے کے لیے قید متروک ہے تعمیم کے لیے متروک نہیں ہے لہٰذا منطق داخل نہیں ہوگی ۱۲ **۸ قولہ** جعلہ من اقسام الحکمۃ النظریۃ الخ شارح نے اس عبارت میں ایک دوسرے اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی منطق کے حکمت میں داخل ہونے کے بعد یہ اختلاف ہے کہ حکمت کے کسی قسم میں داخل ہے عملیہ یا نظریہ میں چنانچہ شارح نے منطق کے حکمت نظریہ میں داخل ہونے پر استدلال کیا ہے اور منطق کے حکمت نظریہ میں داخل کرنے کے بعد تیسرا اختلاف ہے کہ حکمت نظریہ کے اقسام ثلثہ یعنی علم الٰہی اور علم ریاضی اور علم طبعی میں سے کسی قسم میں داخل ہے تو اس میں حق یہ ہے کہ منطق حکمت نظریہ کی چوتھی قسم ہے کما فی المحاکمات ۱۲

۹ قولہ اذ لا یبحث فیہ الخ یہاں سے شارح منطق کے حکمت نظریہ میں داخل ہونے پر دلیل بیان کرتے ہیں چونکہ دلیل تفصیل طلب ہے لہٰذا دلیل کی شرح سے پہلے کچھ تفصیل بیان کی جاتی ہے کہ جس طرح شئ کا وجود دو قسم کا ہوتا ہے وجودِ خارجی اور وجود ذہنی اسی طرح شئ کے عوارض تین قسم کے ہوتے ہیں عوارضِ خارجیہ، عوارضِ ذہنیہ اور عوارض ماہیت، عوارض خارجیہ وہ عوارض ہیں جو شئ کو اسوقت عارض ہوتے ہیں جب شئ خارج میں پائی جاتی ہے جیسے سواد بیاض جسم کے لیے جب جسم خارج میں موجود ہوگا تو سواد بیاض جسم کو عارض ہوگا اور جسم سواد بیاض کے ساتھ متصف ہوگا اور عوارض ذہنیہ وہ عوارض ہیں جو شئ کو اسوقت عارض ہوتے ہیں جب شئ ذہن میں موجود ہوتی ہے، جیسے کلیت وجزئیت وجنسیت وفصلیت وغیرہ شئ ان عوارض کے ساتھ ذہن میں متصف ہوتی ہے اور اسی کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں اور یہ منطق میں مبحوث عنہا ہوتی ہے۔ تو معقولات ثانیہ میں دو امر معتبر ہیں اوّل ذہن کا عروض کے لیے ظرف ہونا اور ثانی ذہن کا اس کے عروض کے لیے شرط ہونا امر اول کی وجہ سے عوارض خارجیہ معقولات ثانیہ سے خارج ہوگئے اور امر ثانی کی وجہ سے عوارضِ ماہیت خارج ہوگئے کیونکہ عوارض ماہیت شئ کو خارج میں عارض ہوتے ہیں اور ذہن میں بھی عارض ہوتے ہیں، جیسے زوجیت اور فردیت اربعہ اور ثلاثہ کے لیے کیوں کہ زوجیت اربعہ کی ماہیت کو عارض ہے اور فردیت ثلثہ کی ماہیت کو عارض ہے خواہ اربعہ اور ثلثہ خارج میں

موجود ہو یا ذہن میں موجود ہو منطق کا موضوع معقولاتِ ثانیہ ہے منطق میں معقولات ثانیہ کے احوال سے بحث ہوتی ہے حکمت عملیہ کی تعریف میں اس کے موضوع کا ہمارے قدرت اور اختیار میں ہونیکا یہ معنی ہے کہ بغیر ہماری قدرت اور اختیار کے دخل کے اسکا وجود نہ حقیقۃً ہو نہ تبعاً ہو اور معقولاتِ ثانیہ اس معنی کے اعتبار سے ہمارے قدرت اور اختیار میں نہیں ہیں کیونکہ کلیت مثلاً اگرچہ امر انتزاعی ہے مگر کلیت کا مفہوم انسان فرس غنم وغیرہ کو عارض ہوتا ہے اور ان کے وجود کی وجہ سے موجود ہوتا ہے خواہ کوئی منتزع انتزاع کرے یا نہ کرے۔ پس معلوم ہوا کہ کلیت و جزئیت اور جنسیت وغیرہ من کل الوجوہ ہمارے قدرت و اختیار میں نہیں ہیں اور یہ معقولات ثانیہ ہیں جن سے منطق میں بحث ہوتی ہے اس تفصیل کے معلوم ہونے کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ منطق میں ایسے امور کے احوال سے بحث ہوتی ہے جو ہمارے قدرت و اختیار میں نہیں ہیں یہ دلیل کا صغریٰ ہے اور ہر وہ علم جس میں امور غیر مقدورہ سے بحث ہو وہ حکمت نظریہ ہے یہ دلیل کا کبریٰ ہے اس کا نتیجہ پس منطق حکمت نظریہ ہے یہ شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہے اس کے مقدمات ثابت کرنیکی ضرورت ہے اس کا کبریٰ حکمت نظریہ کی تعریف ہی سے ثابت شدہ ہے اس کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں تھی اسوجہ سے شارح نے اسکی طرف التفات نہیں کیا صغریٰ کے ثابت کرنیکی ضرورت تھی اسوجہ سے شارح نے اس سے تعرض کیا جس کی تفصیل اوپر مذکور ہوئی ۱۲ نلہ **قولہ** الاعن المعقولات الخ معقولات کے متعدد مراتب ہیں: معقولات اولیٰ ثانیہ ثالثہ رابعہ وغیرہ منطق میں معقولات اولیٰ کے علاوہ ثانیہ ثالثہ رابعہ ہر ایک سے بحث ہوتی ہے اور جب معقولات ثانیہ کا غیر مقدورہ ہونا ثابت ہوگیا تو معقولات ثالثہ چوں کہ ثانیہ کے عوارض ہیں اور رابعہ ثالثہ کے عوارض ہیں، لہٰذا ہر ایک کا غیر مقدورہ ہونا ثابت ہوگیا یہاں ثانیہ سے غیر اولیٰ مراد ہیں، لہٰذا معقولاتِ اولیٰ کے علاوہ ہر ایک کو شامل ہے فافہم بامعان النظر ۱۲ اسلام الحق عفی عنہ اعظمی

واما من فسرها بما ذكرناه وهو المشهور فيما بينهم فلم يعد منها لان موضوعه وهو المعقولات الثانية ليس من اعيان الموجودات الماخوذة في تعريفها وقد يقال فعلى هذا لا يكون العلم باحوال الامور العامة منها لانها غير موجودة في الخارج على ما بينه المحققون واجيب بان الامور العامة هنالك ليست بموضوعات بل محمولات تثبت للاعيان فان قولنا الوجود زائد في الممكن في قوة قولنا الممكن موجود بوجود زائد ترجمہ اور بہرحال جس نے حکمت کی تعریف وہ بیان کی جو ہم نے ذکر کیا اور یہی تعریف حکماء کے یہاں مشہور ہے تو انہوں نے اس کو حکمت میں شمار نہیں کیا ہے کیوں کہ اس کا موضوع معقولات ثانیہ ہے جو موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں۔ موجودات خارجیہ حکمت کی تعریف میں داخل ہیں اور اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس بنا پر امور عامہ کے احوال کا جاننا حکمت میں

سے نہ ہوگا کیونکہ وہ خارج میں موجود نہیں ہوتے جیسا کہ محققین نے بیان کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امور عامہ وہاں موضوع نہیں ہیں بلکہ محمولات ہیں جو موجوداتِ خارجیہ کے لیے ثابت کیے جاتے ہیں۔ اس لیے کہ ہمارا قول الوجود زائد فی الممکن ہمارے اس قول کے درجہ میں ہے "الممکن موجودٌ بوجودٍ زائدٍ"

لے قولہ وہو المشہور الخ یعنی علم باحوال الاعیان الموجودات علی ما ہی علیہ اسکو شارح نے مشہور کہہ کر اختیار کرنیکی وجہ کیطرف اشارہ کر دیا اس تعریف کی بنا پر منطق حکمت میں داخل نہیں ہوگی، کیونکہ اعیان موجودات کی قید سے خارج ہو جائیگی کیونکہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں جسکا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا لہذا اعیان موجودات نہیں ہیں ۱۲ ۲ے قولہ وقد یقال فعلی ہذا الخ یہ مشہور تعریف پر اعتراض ہے کہ مشہور تعریف کی بنا پر صرف منطق ہی خارج نہیں ہوگی بلکہ امور عامہ کے احوال کا علم جو بالاتفاق حکمت میں داخل ہے حکمت سے خارج ہو جائیگا کیونکہ امور عامہ خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ وہ سب مفہومات انتزاعیہ ہیں عقل ان کا انتزاع کرتی ہے اس اعتراض کا ایک جواب شارح نے حاشیہ منہیہ میں دیا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ مشہور تعریف میں اعیان موجودات سے ایسے موجودات خارجیہ مراد ہیں جو عام ہیں کہ خارج میں حقیقۃً موجود ہوں یا اپنے منشاء کے اعتبار سے موجود ہوں اور امور عامہ اگرچہ خارج میں حقیقۃً موجود نہیں ہیں مگر ان کے مناشی خارج میں موجود ہیں اور امر انتزاعی کو اس کے منشاء کے اعتبار سے موجود خارجی کہا جاتا ہے۔ مثلاً حکماء معقولات کو موجودات خارجیہ کہتے ہیں حالانکہ اکثر معقولات انتزاعی ہیں تو معقولات کا موجودِ خارجی ہونا اسی بنا پر ہے، کہ ان کا منشاء خارج میں موجود ہے اور اس جواب کی بنا پر منطق بھی حکمت میں تعریف مشہور کے اعتبار سے داخل ہو جائے گی۔ دوسرا جواب شارح اجیب سے دے رہے ہیں۔ ۳ے قولہ واجیب بان الامور العامۃ الخ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ امور عامہ حکمت کے مسائل میں موضوع نہیں ہیں کہ ان کا مبحوث عنہا ہونا لازم آئے بلکہ موضوع موجودات خارجیہ ہیں۔ اور امور عامہ محمول ہیں اور جن مسائل میں بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امور عامہ موضوع ہیں حقیقت میں وہ محمول ہیں مثلاً ایک مسئلہ ہے کہ الوجود زاید فی الممکن اس میں وجود بظاہر موضوع ہے مگر حقیقت میں تقدیر عبارت "الممکن موجود بوجود زاید" ہے تو اس مسئلہ میں الممکن موضوع ہے جو موجود خارجی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ وجود موجود خارجی کے احوال میں سے ہے تو وجود کے احوال بھی موجود خارجی کے احوال ہیں کیونکہ شئی کے احوال کے احوال بھی شئی کے احوال ہوتے ہیں پس امور عامہ محمول ہیں لہٰذا امور عامہ کے مباحث کا حکمت سے خارج ہونا لازم نہیں آئیگا، مگر اس جواب کی تعبیر اجیب سے بصیغہ مجہول ہے اور قیل اور اجیب سے جس قول کو بیان کیا جاتا ہے اس کے ضعف کیطرف اشارہ ہے اور عدم رضا پر دلالت کرتا ہے اس جواب میں دو وجہ سے ضعف ہے اول یہ وجہ ہے کہ قوم پر اعتراض ہے تو اعتراض کا جواب قوم کی طرف سے ہونا چاہیے اس جواب کی بنا قوم کے کلام کی تاویل پر ہے لہذا یہ جواب قوم کیطرف سے نہیں ہو سکتا دوسری وجہ یہ ہے کہ حکمت الہیہ کے موضوع کی دو قسمیں کی گئی ہیں اول وہ امور جو مادہ کے ساتھ مقارن نہیں ہوتے اور دوسری وہ قسم ہے جو مادہ کے ساتھ مقارن ہوتی ہے مگر محتاج نہیں ہوتی یہی قسم امور عامہ ہیں اور اس جواب میں اس کو محمول قرار دیا گیا ہے لہذا قوم

کے کلام کے مناسب نہیں ہے ۱۲ کے قولہ فی قوۃ قولنا الممکن الخ جس طرح الوجود زائد فی الممکن کی یہ تاویل کی گئی ہے اسی طرح وجود الواجب عینیہ کی تاویل لواجب موجود بوجود ہو عینیہ کی گئی ہے مگر یہ تاویل بیکار ہے اس لیے کہ پہلی مثال میں بوجود زائد صفت موصوف ہے حکماء کے نزدیک موصوف بمنزلہ موضوع کے ہوتا ہے اور صفت بمنزلہ محمول کے ہوتی ہے لہٰذا فرار علی ما منہ الفرار لازم آیا علیٰ ہذا القیاس دوسری مثال میں بوجود ہو عینہ ہے ہو کا مرجع وجود ہے جو موضوع ہے لہٰذا تاویل کے بعد بھی بعینہ وہی محذور لازم آئیگا لہٰذا صحیح جواب وہی ہے جو حاشیہ منہیہ میں ہے یعنی اعیان خارجیہ سے عام مراد ہے خواہ اصالۃً خارج میں موجود ہوں یا اپنے منشاء اور معروض کے ضمن میں موجود ہوں لہٰذا امور عامہ اپنے معروض اور منشاء کے اعتبار سے موجود خارجی ہیں"۔

والمصنف رتب کتابہ علی ثلثۃ اقسام الاول فی المنطق لانہ اٰلۃ لتحصیل العلوم والثانی فی الطبعی والثالث فی الالٰھی بالمعنی الاعم وقدم الطبعی علی الالٰھی مع ان المجردات علل للمادیات لان مباحثہ کالمبادی للالٰھی ولہ شدۃ احتیاج الی الطبیعی فلھذا اخرہ عنہ قیل اعرض عن الحکمۃ الریاضیۃ لابتنائھا فی الاکثر علی الامور الموھومۃ کالدوائر الموھومۃ المبحوث عنھا فی الھیاۃ وعن اقسام الحکمۃ العملیۃ باسرھا لان الشریعۃ المصطفویۃ قد قضت الوطر علی اکمل وجہ واتم تفصیل

ترجمہ اور مصنف نے اپنی کتاب کو تین قسم میں ترتیب دیا ہے اول قسم منطق میں ہے کیونکہ وہ علوم کو حاصل کرنیکا آلہ ہے اور ثانی قسم طبیعی ہے اور ثالث قسم الٰہی ہے جو معنی اعم شامل ہے اور الٰہی کو طبیعی سے مؤخر کر دیا حالانکہ مجردات مادیات کے لیے علت ہیں (تاخیر کی وجہ یہ ہے کہ) کیونکہ طبیعی کی مباحث علم الٰہی کے لیے مبادیات کی حیثیت رکھتی ہیں نیز علم الٰہی کو طبیعی کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور کہا گیا ہے کہ مصنف نے حکمت ریاضیہ سے اس لیے اعراض کیا ہے کہ اس کے اکثر مباحث امور موہومہ پر مبنی ہیں جیسے دوائر موہومہ، جن سے علم ہیئت میں بحث کی جاتی ہے اور حکمت عملیہ کی تمام باتوں سے اعراض کیا ہے۔ کیونکہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا السلام نے کامل اور پوری تفصیل کے ساتھ اس کی ضرورت کو پورا فر دیا ہے"۔

لہ قولہ المصنف رتب کتابہ الخ شارح جب حکمت کے اقسام بیان کر کے فارغ ہو گئے تو کتاب کی تقسیم کتاب کے اجزاء کی طرف کرتے ہیں اور بعض اجزاء کے بعض اجزاء سے تقدیم اور تاخیر کی وجہ اور بعض اقسام پر اقتصار کی وجہ بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ مصنف نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمت کو تین اقسام پر مرتب کیا ہے قسم اول کو اس واسطے اختیار کیا کہ منطق تمام علوم کے لیے آلہ ہے بالخصوص علوم حکمیہ کے لیے اور قسم ثانی اور ثالث کو اس وجہ سے اختیار کیا کہ انسان کی سعادت باری تعالیٰ کی معرفت اور اپنے نفس کے احوال کی معرفت

کے ساتھ متعلق ہے قسم ثانی میں نفس کے احوال کا بیان ہے اور قسم ثالث میں باری تعالیٰ کے ذات وصفات کی بحث ہے۔ ۲ قولہ علیٰ ثلثۃ اقسام الخ تقسیم کی دو قسمیں ہیں اول کلی کی تقسیم جزئیات کی طرف یہ جو مشہور ہے کہ مقسم کا اقسام پر صادق آنا ضروری ہے وہ اس تقسیم کے ساتھ مختص ہے ثانی کل کی تقسیم اجزاء کیطرف اس تقسیم میں مقسم کا اقسام پر صدق جائز نہیں ہوتا کتاب کی تقسیم ابواب وفصول کی طرف اسی قبیل سے ہے یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ ہدایت الحکمت صرف قسم اول پر یا صرف قسم ثانی پر یا صرف قسم ثالث پر صادق نہیں ہے ۱۲ ۳ قولہ لانہ آلۃ الخ مؤثر اور متاثر کے درمیان جو واسطہ ہوتا ہے اسکو آلہ کہتے ہیں منطق علم طبعی اور علم الٰہی کے لیے آلہ ہے اور آلہ ذو آلہ سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا منطق کی بحث قسم اول میں رکھی گئی ۱۲ ۴ قولہ بالمعنی الاعم الخ علم الٰہی کی دو تعریف ہے اول ایسے امور کے احوال کا علم جو اپنے دونوں وجود میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں خواہ مادہ کے ساتھ مقارن ہوں یا نہ ہوں دوسری تعریف ایسے امور کے احوال کا علم جو مادہ کے ساتھ بالکل مقارن نہ ہوں ثانی اول کا جزء ہے لہٰذا اول ثانی پر مشتمل ہے اور قسم ثالث میں الٰہی بالمعنی الاول کی بحث ہے اسوجہ سے شارح نے بالمعنی الاعم معنی اشمل کہا ۱۲ ۵ قولہ ولہ شدۃ الخ علم طبعی کو مقدم اور الٰہی کو مؤخر کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں علم الٰہی کے موضوع کے شرف کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو مقدم کیا جائے لیکن چونکہ الٰہی کے بہت سے مسائل علم طبعی کے مسائل پر موقوف ہیں اس لیے علم طبعی کو مقدم کر دیا دوسری وجہ یہ ہے کہ علم طبعی میں مادیات محسوسہ سے بحث ہوتی ہے اور علم الٰہی میں مجردات سے بحث ہوتی ہے اور محسوسات کے احوال ہمارے فہم وادراک سے اقرب ہیں بنسبت مجردات کے احوال کے اور تعلیم وتعلم کا قانون اسہل اور اقرب سے اصعب اور ابعد کی طرف ترقی کرتا ہے اسوجہ سے طبعیات کو الٰہیات پر مقدم کیا شدت احتیاج سے اشارہ ہے کہ علم طبعی علم الٰہی کیطرف محتاج ہے اسلیے کہ علم طبعی کا موضوع جسم ہے اس کے ماہیت کی تحقیق ہیولیٰ اور صورت کے مباحث پر ہے اور یہ مباحث علم الٰہی کے ہیں نیز مادیات نفس الامر میں مجردات کے معلول ہیں مگر اس احتیاج کا اعتبار نہیں کیا گیا کیونکہ تعلیم تعلم میں علم الٰہی محتاج ہے اسوجہ سے اس کا اعتبار کر کے علم طبعی کو مقدم کیا گیا ۱۲ ۶ قولہ قیل اعرض الخ چونکہ حکمت کی چھ قسمیں بیان کی ہیں اور مصنف نے اس کتاب میں صرف دو قسمیں بیان کی ہیں اور چار قسموں کو نظر انداز کر دیا لہٰذا شارح اقسام متروکہ کے ترک کی وجہ بیان کرتے ہیں ایک وجہ حکمت ریاضیہ کے ترک کرنے کی حاشیہ منہیہ میں یہ ہے کہ حکمت ریاضیہ کا بیان بلا براہین کے غیر مفید ہے۔ اور مع براہین کے بہت طویل ہے جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں ہے شارح نے جو حکمت ریاضیہ سے اعراض کی وجہ بیان کی ہے وہ شرح حرزمانی سے منقول ہے اس وجہ سے قیل سے تعبیر کیا اور اس پر اعتراض کیا ہے کما سیاتی لیکن مولانا عین القضاۃ نے اس کی تقریر کی ہے جس کی بنا پر شارح کا اعتراض دفع ہوجاتا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حکمت ریاضیہ کے اکثر مباحث میں امور موہومہ سے بحث کی گئی ہے جس کی وجہ سے ملکہ تخیل پیدا ہوتا ہے بخلاف علم طبعی اور علم الٰہی کے کہ ان کے اکثر مباحث میں امور غیر موہومہ سے بحث کی گئی ہے لہٰذا اسکی وجہ سے ملکہ تخیل پیدا نہیں ہوتا بلکہ ملکہ تعقل پیدا ہوتا ہے اور ملکہ تعقل ملکہ تخیل سے اشرف ہے لہٰذا حکمت الٰہیہ اور طبعیہ کو اختیار کیا اور حکمت ریاضیہ کو ترک کر دیا ۱۲ ۷ قولہ الامور الموہومۃ الخ امور موہومہ وہ ہیں جن کو حواس خمسہ باطنہ میں سے حاسہ وہم ادراک کرتا ہے قوۃ واہمہ اور وہم اس قوت کو کہتے ہیں جو دماغ کے جوف اوسط کے اخیر میں ودیعت کی گئی ہے جو معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے کما یاتی فی النفریات ۱۲ ۸ قولہ کالدوائر الخ دوائر دائرہ کی جمع ہے دائرہ اس سطح کو کہتے ہیں جس کو ایک

خط اس طرح محیط ہو کہ اس کے وسط میں ایک نقطہ فرض کرنا ممکن ہو جس سے محیط کی جانب جتنے خطوط مستقیمہ نکلیں سب مساوی ہوں اور دائرہ کا اطلاق اس خطِ محیط پر بھی ہوتا ہے ۱۲ ۹ قولہ المبحوثۃ عنہا الخ علم ہیأت سے اگر متقدمین کی علم ہیأت مراد ہے تو بیشک اس میں اصالۃً دوائر سے بحث ہوتی ہے، شارح کی عبارت میں ظاہر کے خلاف کسی تاویل کی ضرورت نہیں اور اگر متاخرین کی ہیأت مراد ہیں تو دوائر کے مبحوث عنہا ہونیکا یہ مطلب لیا جائے گا کہ مبحوث عنہا علی سبیل المبدئیت ہیں اس لیے کہ متاخرین کی ہیأت کے موضوع اجرام علویہ ہیں، لیکن چونکہ ان اجسام کے احوال کا ضبط دوائر پر موقوف ہے اس لیے تبعًا دوائر سے بحث ہوتی ہے ۱۲ ۱۰ قولہ عن اقسام الحکمۃ الخ مصنف نے حکمت عملیہ کے تینوں اقسام کو نظرانداز کر دیا ہے یہاں سے شارح اس کا عذر بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت مصطفویہ غراء نے حکمتِ عملیہ کے مسائل کو اکمل طریقہ سے بیان کر دیا ہے تو حکمت عملیہ کے تعلیم و تعلم سے جو ہماری غرض ہے کہ حکمتِ عملیہ کے ذریعے علم حاصل کر کے عمل کی درستگی کر لی جائے یہ غرض شریعت نے پوری کر دی اس کی ضرورت نہیں اس لیے مصنف نے نظرانداز کر دیا اس عذر پر دو اعتراض کئے گئے ہیں اول یہ اعتراض ہے کہ حکمتِ عملیہ کا شریعت میں ایسا بیان ہے جیسے کوئی مسئلہ کسی کتاب میں بیان کر دیا گیا ہے تو اگر یہ ترک کے لیے عذر اور سبب ہو سکتا ہے تو حکمت نظریہ اور حکمت الٰہیہ کو ترک کر دینا چاہیئے کیوں کہ ان دونوں کا بیان دوسری کتابوں میں اکمل طریقہ سے ہو چکا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حکمت الٰہیہ کے مسائل بھی شریعت غراء نے اکمل طریقہ سے بیان کر کے حاجت پوری کر دی ہے لہٰذا حکمتِ الٰہیہ کو بھی نظرانداز کر دینا چاہیئے محشی نے دونوں اعتراض کا جواب دیا ہے کہ حکمت عملیہ مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ معاش اور معاد کی تکمیل کے لیے ہے۔ حکمت عملیہ کا علم مقصود بالغیر ہوا تو جب مقصود بالذات دوسرے طریقہ سے حاصل ہو گیا تو اس غیر کی حاجت نہیں بخلاف حکمتِ نظریہ کے کہ یہ مقصود بالذات ہے لہٰذا اس کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ۱۲

وفیہ بحث لانہ ان ارادبالامور الموھومۃ مالایکون موجودا فی نفس الامر ویخترعہ الوھم فلانسلم ابتناء الریاضی علیہا اذ لا شک ان الکرۃ اذا تحرکت علی مرکزھا فلابد ان یفرض فیہا نقطتان لاحرکۃ لہما اصلا وھما القطبان وان یفرض بینہما دائرۃ عظیمۃ فی حاق الوسط وتکون الحرکۃ علیہا سریعۃ وھی المنطقۃ وان یفرض عن جنبیہا دوائر صغار متوازیۃ لہا تکون الحرکۃ علیہا بطیئۃ بالقیاس الیہا بطوءً متفاوتا جدا فما ھو اقرب الی القطب یکون ابطأھا مما ھو اقرب الی المنطقۃ فھذہ وامثالہا وان لم تکن موجودۃ فی الخارج لکنہا امور موھومۃ متخیلۃ تخیلا صحیحا مطابقا لما فی نفس الامر کما یشھد بہ الفطرۃ السلیمۃ ولیست مما یخترعہ الوھم کانیاب الاغوال ترجمہ اور اس میں بحث

ہے کیونکہ اگر مصنف نے امورِ موہومہ سے وُہ امور مراد لیے ہیں جو نفس الامر میں موجود نہ ہوں اور وہم نے ان کو گھڑ لیا ہو، تو ہم علم ریاضی کی بنا ایسے امور پر ہونا تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ اس میں شک نہیں کہ کرہ جب اپنے مرکز پر حرکت کریگا تو ضروری ہے کہ اس (کرہ) میں دو نقطے ایسے فرض کئے جائیں کہ دونوں (نقطوں) کو بالکل حرکت نہ ہو اور وُہ (دونوں نقطے) قطبین ہیں، ان دونوں نقطوں کو اصطلاح میں قطبین کہا جاتا ہے (اور یہ بھی ممکن ہے کہ) ان دونوں کے نقطوں کے) درمیان ٹھیک وسط میں ایک دائرہ عظیمہ فرض کیا جائے جس میں حرکت سریعہ ہوگی۔ (اس دائرہ عظیمہ کی حرکت سریع ہوگی) اس کو مِنطَقہ کہتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس (دائرہ عظیمہ) کے بغل میں اس کے مقابل چھوٹے چھوٹے دائرے فرض کئے جائیں تو ان دوائر صغار کی حرکت نسبتہً بطی (سُست) ہوگی بمقابلہ منطقہ کے اور تفاوت واضح کھُلا ہوُا ہوگا اور ان میں بہت بڑا فرق ہوگا۔ پس وُہ دائرہ جو قطبین سے زیادہ قریب ہوگا اسکی حرکت بہت زیادہ سُست اور بطی ہوگی بمقابلہ اس دائرہ کے کہ جو منطقہ کے قریب ہوگا (کیونکہ اس دائرہ کی حرکت سریع ہوگی۔) پس یہ اور ان جیسی دوسری چیزیں اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہوتیں لیکن امور موہومہ ہیں جو صحیح تخیل ہیں اور نفس الامر کے مطابق ہیں جس کی فطرتِ سلیمہ شہادت دیتی ہے۔ یہ ان امور میں سے نہیں ہے کہ جس کو محض وہم نے گھڑ لیا ہو، جیسے بھوت کے دانت۔"

۱؎ **قولہ** وفیہ بحث الخ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ حکمتِ ریاضیہ سے اعراض کیوجہ امور موہومہ پر ابتنا قرار دیا گیا ہے اور امور موہومہ کی ۲ دو قسمیں ہیں امور موہومہ اختراعیہ جن کا کوئی منشا بھی نفس الامر میں نہیں ہوتا جیسے انیاب اغوال امور موہومہ نفس الامریہ جو اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہوتے مگر چونکہ ان کا منشا انتزاع نفس الامر میں موجود ہوتا ہے اس وجہ سے وہ امور بھی نفس الامر میں موجود ہوتے ہیں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ تو وجہ اعراض میں امور موہومہ سے قسم اوّل مراد ہے تو یہ مسلّم نہیں کہ حکمت ریاضی کی بنا امور موہومہ پر ہے اور اگر قسم ثانی مراد ہے تو یہ مسلّم ہے کہ حکمت ریاضی ایسے امور موہومہ پر مبنی ہے مگر یہ مسلّم نہیں کہ ایسے امور موہومہ پر بنا وجہ اعراض ہوسکتی ہے ۱۲ ۲؎ **قولہ** ان الکرۃ الخ اس امر کی یہ دلیل ہے کہ دوائر وغیرہ جن پر حکمت ریاضیہ کی بنا ہے امور نفس الامریہ ہیں اسکا خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی کرہ کو اپنے مکان میں ہوتے ہوئے حرکت وضعیہ دیجائیگی تو اسمیں ۲ دو نقطے ایسے ہوں گے جو متحرک نہیں ہوں گے ان کو قطبین کہتے ہیں اور ۲ دو قطبین کے درمیان بے شمار ایسے نقطے ہوں گے جو حرکت کریں گے اور ان کی حرکت کی وجہ سے مختلف دائرے پیدا ہوں گے بعض چھوٹے دائرے ہوں گے جن پر حرکت بطی ہوگی اور بعض بڑے دائرے ہونگے جن پر حرکت سریع ہوگی، قطبین کے قریب جو دائرے پیدا ہوں گے وہ چھوٹے ہوں گے اور جو قطبین سے بعید ہوں گے وہ دائرے بڑے ہوں گے یہ امور نفس الامری ہیں اسکا منشا موجود ہے اس پر ہیأت کی بنا ہے ۱۲ ۳؎ **قولہ** وہما القطبان الخ قطبین وہ نقطے ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل کرہ میں ہوتے ہیں جب حرکت وضعیہ کرتا ہے تو مشہور یہ ہے کہ وہ دو نقطے ساکن ہوتے ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ وہ دونوں نقطے بھی کرہ کی حرکت کے وقت متحرک ہوتے ہیں مگر ان دونوں کی حرکت محض وضعی ہے ان کا این نہیں بدلتا اور

حرکت نہایت بطئ ہوتی ہے اور محسوس نہیں ہوتی اسی وجہ سے مشہور ہے کہ قطبین ساکن ہوتے ہیں اور اگر حقیقۃً ساکن مانا جائے تو کرہ کے اجزاء کا انفکاک لازم آئے گا کیونکہ اس کے اوپر کے نقطے بالاتفاق متحرک ہوتے ہیں جو قطبین کے گرد گھومتے ہیں تو اگر قطبین ساکن ہوتے ہیں تو لامحالہ انفکاک لازم آئے گا ۱۲ ؎ قولہ فی حاق الوسط الخ حاق کی اضافت وسط کیطرف اضافت بیانیہ ہے۔ حاق بتشدید القاف بمعنی وسط مراد یہ ہے کہ دونوں قطبین کے وسط حقیقی میں ایک دائرہ فرض کیا جائے گا اس طرح پر کہ اس کرہ کی تنصیف کر دے اور کرہ کے حرکت کے وقت اس دائرہ کی حرکت سب سے زیادہ سریع ہوگی کیونکہ وہ دائرہ سب سے بڑا دائرہ ہوگا تو اس کی مسافت زیادہ ہوگی اور ہر دائرہ کی حرکت کا زمانہ برابر ہے تو جو حرکت زیادہ مسافت طے کریگی وہ سریع ہوگی اسی بڑے دائرہ کو منطقہ کہتے ہیں تو منطقہ کی یہ تعریف ہوئی کہ قطبین کے درمیان وسط میں جو نقطہ ہے اس کے حرکت دینے سے جو دائرہ پیدا ہو اور جو کرہ کی تنصیف کرتا ہو اس کو منطقہ اسواسطے کہتے ہیں کہ منطقہ لغت میں کمر بند کو کہتے ہیں یہ دائرہ بھی کمر بند کی طرح وسط کرہ میں ہوتا ہے ۱۲ ؎ قولہ صغار متوازیۃ لہا الخ یعنی منطقہ کے متوازی چھوٹے بڑے متعدد دوائر ہوتے ہیں دو دائرے کے متوازی ہونیکا معنی یہ ہے کہ دونوں میں ہر طرف سے بعد مساوی ہو ۱۲ ؎ قولہ لکنہا امور موہومۃ الخ یعنی قطبین اور منطقہ اور چھوٹے بڑے دوائر اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہیں، ان کو مناشی موجودہ سے منتزع کرتی ہے اور یہ نفس الامر کے مطابق ہوتے ہیں لہذا انیاب اغوال کی طرح اختراعی نہیں ہیں ۱۲

وان اراد بہا ما لا یکون موجودًا فی الخارج وان کان موجودا فی نفس الامر فلا نسلم ان الابتناء علیہا یصلح علۃ للاعراض کیف وینضبط بہا احوال الحرکات من السرعۃ والبطوء والجہۃ علی الوجہ المحسوس والمرصود بالآلات الرصدیۃ وینکشف بہا احکام الافلاک والارض وما فیہا من دقائق الحکمۃ وعجائب الفطرۃ بحیث یتحیر الواقف علیہا فی عظمۃ مبدعہا قائلا ربنا ما خلقت ہذا باطلا **ترجمہ** اور اگر اس سے مراد وہ چیزیں ہوں جو خارج میں موجود نہ ہوں اگرچہ نفس الامر میں موجود ہوں تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان امور پر مبنی ہونا اعراض کی علت بن سکتا ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ان کے ذریعہ فلک کی حرکت کے احوال سست اور تیز ہونا اور جہت کے احوال منضبط ہو سکتے ہیں محسوس طریقہ پر اور مرصود طریقہ پر آلاتِ رصدیہ کے طریقہ پر اور ان کے ذریعہ افلاک کے احکام کا انکشاف ہوتا ہے اور زمین کے اندر کی باریک چیزیں اور فطرت کے عجائبات منکشف ہوتے ہیں اس طور پر کہ ان سے واقف ہونیوالا شخص ان کے پیدا کرنیوالے کی عظمت کا اقرار کرتے ہوئے کہتا ہے "اے ہمارے رب تو نے ان کو بلاوجہ پیدا نہیں کیا ہے"

؎ قولہ لا نسلم ان الابتناء الخ جب مستدل نے یہ کہا کہ امور موہومہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے اعراض کیا تو یہ دعویٰ کیا کہ بناء علی الامر

الموہوم اعراض کی علت ہے تو شارح اس پر منع کرتے ہیں کہ امور موہومہ نفس الامریہ پر بنا علت اعراض نہیں ہوسکتی کیونکہ حکمت ریاضی کے ذریعہ افلاک کے ذریعہ کی سرعت اور بطوا در اسکی جہتیں محسوس اور محفوظ طریقہ سے معلوم ہوتی ہیں اور افلاک اور مافیہا اور زمین کے احکام منکشف ہوتے ہیں اور حکمت کی باریکیاں اور فطرت کے عجائب کھلتے ہیں وغیرذلک ۱۲ **۲ے قولہ** بالآلات الرصدیہ الخ رصد راصد بمعنی گھات میں بیٹھے والے کی جمع ہے پھر لفظ رصد کا اس جماعت پر اطلاق ہوا جو کواکب کی حرکت اور خاص خاص مقامات پر پہنچنے کا وقت انتظار کرتے ہیں اس کے بعد اسجگہ پر اطلاق ہونے لگا جہاں بیٹھ کر معلوم کرتے ہیں ۱۲ **۳ے قولہ** عظمۃ مبدعہا الخ مبدع ایسے شئ کے موجد کو کہتے ہیں جو غیر مسبوق بمادہ ہو اور سنئی و مکون مسبوق بمادہ کے موجد کو کہتے ہیں اور محدث شئ مسبوق بمدت کے موجد کو کہتے ہیں۔"

ومعنی کونٰ الشئ موجوداً فی نفس الامر انه موجود فی نفسه فالامر هو الشئ ومحصّله ان وجوده لیس متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر مثلا الملازمة بین طلوع الشمس ووجود النهار متحققة فی حد ذاتها سواء وجد فارض اولم یوجد اصلا وسواء فرضها او لم یفرضها قطعاً ونفس الامر اعم من الخارج مطلقا فکل موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر بلا عکس کلی ومن الذهن من وجه لامکان ملاحظة الکواذب کزوجیة الخمسة ——— فتکون موجودة فی الذهن لا فی نفس الامر ومثلها یسمی ذهنیا فرضیا وزوجیة الاربعة موجودة فیهما ومثلها یسمی ذهنیا حقیقیا ولما انسحت عناکب النسیان علی القسم الاول فما کان مشهورا وصار کان لم یکن شیئا مذکورا اقتصرت علی شرح القسمین الاخیرین معرضا عن اکثر المباحث عمایرد علی الشارحین ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین ۔ **ترجمہ** اور معین شئ کا ہونا موجود نفس الامر میں یہ ہے کہ وہ فی نفسہ موجود ہے۔ پس امر شئ کے معنی میں ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا وجود فرض فارض اور اعتبار معتبر پر نہیں ہے۔ مثلاً طلوع شمس اور وجود نہار کے مابین لزوم فی حد ذاتہ متحقق ہے خواہ کوئی فرض کرنیوالا پایا جائے یا نہ پایا جائے اور خواہ فرض کرے یا نہ کرے۔ اور نفس الامر خارج سے مطلقاً عام ہے۔ پس ہر خارج میں موجود چیز نفس الامر میں موجود ہوگی۔ اس کا عکس کلی نہیں ہے اور ذہن سے عام ہے من وجہ کیونکہ ذہن میں کواذب کا لحاظ کرنا بھی ممکن ہے۔ جیسے خمسہ کا جوڑا ہونا۔ لہذا کواذب ذہن میں تو موجود ہوں گے نفس الامر میں نہیں۔ اور ایسی چیزوں کو ذہنی فرضی کہا جاتا ہے اور چار کے عدد کا زوج ہونا یہ نفس الامر اور وجود ذہنی دونوں میں پایا جاتا ہے۔

(یہ مادہ اجتماعی کی مثال ہوئی) اور ان جیسی چیزوں کا نام ذہنی حقیقی (ذہنیہ حقیقیہ) رکھا جاتا ہے مصنف تمہیداً عذر بیان کر رہے ہیں کہ تین قسموں کی بجائے میں نے صرف دو قسموں (طبعی، الٰہی) کی شرح کرنے پر کیوں اکتفاء کیا ہے اور قسم اول کو کس وجہ سے ترک کر دیا ہے، اور جب کہ نسیان کی مکڑیوں نے قسم اول (منطق) پر جالا تان دیا تو مشہور نہیں رہی اور ایسی ہوگئی کہ اس کا کہیں ذکر ہی نہیں تھا، تو میں نے آخر کی دونوں قسموں کی شرح کرنے پر اکتفاء کیا کہ اکثر مباحث شرح لکھنے والوں پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس طرز سے میں نے اعراض کیا ہے۔ رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا الخ اے ہمارے رب فیصلہ فرما ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کا، اور تو بہترین فیصلہ فرمانے والا ہے"

لے **قولہ** (معنی کون الشئ الخ) چوں کہ اس بحث کا دارومدار شئ کے فرضی وجود اور نفس لامری وجود پر ہے اسوجہ سے دونوں کا معنی بیان کرتے ہیں مگر شارح نے وجود نفس لامری کو بیان کیا اور تعرف الاشیاء باضدادہا پر اعتماد کرکے وجود فرضی کے بیان کی ضرورت نہیں سمجھی اور چھوڑ دیا نفس لامر میں امر سے مراد شئ ہے تو موجود فی نفس لامر کا معنی موجود فی نفسہ ہے تو بجائے ضمیر کے امر ذکر کر دیا گیا اور موجود فی نفسہ کا معنی بلا اعتبارِ معتبر و فرضِ فارض کے موجود ہے ۱۲ ۲ے **قولہ** (محصلہ ان وجودہ) یعنی موجود فی نفسہ کا حاصل یہ ہے کہ شئ کا وجود فرضِ فارض اور اعتبارِ معتبر پر موقوف نہ ہو، جیسے طلوعِ آفتاب اور وجودِ نہار کے درمیان لزوم فی نفسہ متحقق ہے خواہ کوئی فارض موجود ہو یا نہ ہو اور اگر موجود ہو تو فرض کرے یا نہ کرے۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ فارض سے یا مطلق خواہ اشیا کو نفس لامر کے مطابق اعتبار کرنیوالا ہو یا غیر مطابق اعتبار کرنیوالا ہو مراد ہوگا یا فارض سے اشیاء کو نفس لامر کے خلاف اعتبار کرنیوالا مراد ہوگا، شق اول میں فارض کے عدم کی تقدیر پر لزوم کا تحقق غیر مسلّم ہے اس لیئے کہ نفس لامر میں تحقق کی دو صورتیں ہے تحقق[۱] فی الخارج اور تحقق[۲] فی الذہن اور لزوم اعتباری امر ہے عقل اسکو منتزع کرتی ہے لہذا خارج میں اسکا تحقق نہیں ہے اور مطلق فارض کے عدم کی تقدیر پر کوئی ذہن بھی نہیں ہوگا لہذا لزوم کا تحقق فی نفس لامر نہیں ہوگا نیز مطلق فارض کا عدم محال ہے اور چوں کہ فرض محال سے جو محال لازم آتا ہے وہ محال نہیں ہوتا لہذا مطلق فارض کے عدم کی تقدیر پر طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان لزوم کا عدم تحقق محال نہیں ہوگا اور شق ثانی میں سواءٌ فَرَضَ اَو لَمْ يَفْرِضْ لغو ہے اس کا جواب یہ ہے کہ فارض سے مطلق مدرک مراد نہیں ہے کہ اس کا عدم محال ہو بلکہ اشیاء کو نفس لامر کے خلاف ادراک کرنیوالا مراد ہے لہذا اس کا عدم محال نہیں ہوگا لہذا اس کے عدم کی تقدیر پر اور وجود اور عدم کی تقدیر پر دونوں تقدیر پر لزوم کا تحقق ہوگا ۱۲ ۳ے **قولہ** (ونفس لامر اعم الخ) شئ کے وجود کے لیے تین ظرف کا اطلاق کیا جاتا ہے خارج اور نفس لامر اور ذہن تینوں میں نسبت بیان کرتے ہیں کہ خارج اور نفس لامر میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ خارج کا معنی خارج عن المشاعر ہے اور نفس لامر کا معنی غیر کے اعتبار ولحاظ سے بالاتر ہو جو شئ خارج میں موجود ہوگی غیر کے لحاظ سے بالاتر ہوگی اور اسکا عکس کلی نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ فارض کے بغیر ذہن میں ہو تو نفس میں ہوگی اور خارج میں نہیں ہوگی لہذا نفس لامر خارج سے

اعم ہے ۱۲ ؎ قولہ ومن الذہن الخ یعنی نفس لامر اور ذہن میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اس کے لیے تین مادے کی ضرورت ہے دو افتراق کے اور ایک اجتماع کا اجتماع کا وہ مادہ وہ ذہن ہے جس میں شئی حقیقی موجود ہو تو اس پر فی نفس لامر اور فی الذہن دونوں صادق ہوں گے یہ مادہ اجتماع ہے اور خارج ایک مادہ افتراق کا اس پر فی الذہن صادق نہیں ہے اور فی نفس الامر صادق ہے اور جس ذہن میں کو اذب مثلاً خمسہ کی زوجیت موجود ہو وہ مادہ افتراق ہے کہ فی الذہن اس پر صادق ہے اور سے فی نفس لامر اس پر صادق نہیں ہے چونکہ نفس لامر کا مادہ افتراق ظاہر ہے اس لیے شارح نے اس کو بیان نہیں کیا اور فی الذہن کا مادہ افتراق اور مادہ اجتماع دونوں غیر ظاہر ہیں اس لیے بیان کیا ۱۲ ——— ۵؎ قولہ فتکون موجودًا الخ یہ بغیر نفس لامر کے ذہن کے تحقق پر تصریح ہے یعنی جب اس ذہن میں جس میں کو اذب متحقق ہیں نفس لامر صادق نہیں آتا تو ان کو اذب پر موجود فی الذہن صادق ہے اور موجود فی نفس لامر صادق نہیں ہے ۱۲ ——— ۶؎ قولہ وزوجیۃ الاربعۃ الخ یعنی زوجیت اربعہ چونکہ فرض فارض پر موقوف نہیں ہے تو جس ذہن میں موجود ہوگی اس پر نفس لامر اور ذہن صادق دونوں صادق ہوں گے لہٰذا زوجیت اربعہ پر موجود فی نفس لامر اور موجود فی الذہن دونوں صادق ہوں گے یہ مادۂ اجتماع ہے ۱۲

۷؎ قولہ لما نسحت الخ یہاں سے یہ عذر بیان کرتے ہیں کہ ہدایۃ الحکمت تین قسموں پر مشتمل ہے اور میں نے صرف دو قسموں کی شرح بیان کی ہے اور پہلی قسم کو نظر انداز کر دیا اس جملہ میں شارح نسیان اور ترک کی وجہ تستر کی حالت کو مکڑیوں کے جالا بننے کے ساتھ تشبیہ دیکر مشبہ بہ ذکر کر کے استعارہ مصرحہ کے طور پر مشبہ مراد لیتے ہیں، یا نسیان کو ایسے گھر سے تشبیہ دیکر جس میں نہ رہا جاتا ہے اور نہ اسکی صفائی ہوتی ...... استعارہ بالکنایہ کیا ہے اور مکڑی کا جالا تننا بطور استعارہ تخییلیہ کے ذکر کیا ہے تو عذر کا حاصل یہ ہے کہ قسم اول کو لوگ بالکل بھول گئے گویا لم یکن شیئًا مذکورا ہو گئی اسلیے میں نے دو ہی قسموں کی شرح کی ۱۲ ۸؎ قولہ ما کان مشہورًا الخ لفظ ما اگر نفی کے لیے ہے تو یہ لما نسحت کی جزا ہے یعنی جب نسیان کا جالا تنا گیا تو مشہور نہیں رہی اور اگر ما موصولہ ہے تو قسم اول کی صفت ہے اور لما نسحت کی اقتصرت جزا ہے یعنی قسم اول پر جو مشہور بھی جب نسیان کا جالا تنا گیا تو میں نے قسمین اخیرین کی شرح پر اکتفا کیا ۱۲ ۹؎ قولہ معرضا فی اکثر الخ اس عبارت کے دو مطلب ہیں اول یہ کہ اکثر مباحث میں دوسرے شارحین پر جو اعتراض وارد ہوتے تھے میں نے وہ اعتراض تو نہیں کئے ثانی یہ معنی ہے کہ میں نے ایسی شرح کی کہ اکثر مباحث میں دوسرے شراح پر جو اعتراض ہوتا ہے میری شرح پر وارد نہیں ہوتا ۱۲

القسمُ الثّانی فی الطّبعیّات قیل ای فی مباحث الاجسام الطبعیۃ اقول الاولی ان یفسر بمباحث الحکمۃ الطبعیۃ و لعلک تقول مباحث الاجسام الطبعیۃ ھی بعینھا مباحث الحکمۃ الطبعیۃ لان الجسم الطبعی موضوعھا فالمآل واحد فما وجہ اولویۃ ما ذکرت فاقول لا نسلم ان المآل واحد فان موضوع الحکمۃ الطبعیۃ ھو الجسم الطبعی من حیث یستعد للحرکۃ والسکون لا مطلقا فلیست مباحث

الاجسام الطبعیۃ مطلقاً ھی مباحث الحکمۃ الطبعیۃ بل من الحیثیۃ المذکورۃ

ترجمہ دوسری قسم طبعیات کے بیان میں ہے کہا گیا ہے یعنی اجسام طبعیہ کے بیان میں، میں کہتا ہوں کہ بہتر یہ ہے کہ حکمت طبعیہ کے مباحث سے اس کی تفسیر کی جائے اور شاید تم کہو کہ اجسام طبعیہ کے مباحث بعینہ حکمت طبعیہ کے مباحث ہیں کیونکہ جسم طبعی اسکا موضوع ہے پس انجام ایک ہی ہے تو جو تم نے ذکر کیا ہے اس کے اولی ہونیکی کیا وجہ ہے۔ میں جواب دوں گا کہ انجام ایک ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے اس حیثیت سے کہ وہ حرکت وسکون کی صلاحیت رکھتا ہے مطلقاً نہیں، پس مطلقاً اجسام طبعیہ کے مباحث حکمت طبعی کے مباحث نہیں ہیں بلکہ مذکورہ حیثیت کے مطابق ہیں۔"

لے **قولہ** فی الطبعیات الخ مختصراً اور اظہر یہ تھا کہ عنوان فی الطبعی رکھتے مختصر ہونا تو واضح ہے اظہر اسوجہ سے ہے کہ اگر عنوان سے حکمت طبعی کی طرف اشارہ مقصود ہے جیساکہ شارح کی رائے ہے تو حکمت طبعیہ کا نام طبعی ہے اور اگر عنوان سے موضوع کی طرف اشارہ مقصود ہے جیساکہ سید شریف کی رائے ہے تو اس کا موضوع جسم طبعی من حیث ذو طبیعت ہے اشارہ ہو جائیگا ۱۲ ۲ے **قولہ** قیل ای فی مباحث الخ یہ تفسیر سید شریف کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ طبعیات جمع کا صیغہ جو افراد پر دلالت کرتا ہے اسوجہ سے اجسام طبعیہ مراد لیا اور معرف باللام ہے اسوجہ سے لفظ مباحث مضاف مقدر نکالا اس تفسیر میں مقاصد فن کیطرف اشارہ کیا کیونکہ فن طبعی کے مقاصد اجسام طبعیہ کے احوال سے بحث کرنا ہے اور یہی مباحث ہیں اور فن کے موضوع کی طرف بھی اشارہ ہے جو اجسام طبعیہ من حیث ذو طبیعت ہیں اور لفظ طبعیات سے ذو طبیعت ہونیکی طرف ہو جائیگا لہٰذا شارح کے تفسیر اولویت کی ایک وجہ ساقط ہو گئی۔ بعض لوگوں نے دونوں تفسیروں کے مساوی ہونے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ محمول کا موضوع کے لیے ثابت کرنا بحث ہے تو اگر مباحث سے مسائل مراد ہوں تو اسکی نسبت اجسام اور حکمت دونوں کی طرف مساوی ہے کیونکہ اجسام مباحث کے موضوع ہیں اور ہر ایک مسئلہ حکمت کا جزء ہے تو جب مباحث کی نسبت دونوں کی طرف مساوی ہے تو دونوں تفسیریں مساوی ہیں کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہے اور اگر مباحث میں صورت اور اجسام کے احوال مراد ہیں تو مباحث اجسام کی تفسیر راجح اور اولی ہوگی کیونکہ محمولات اور احوال کی نسبت اجسام کیطرف ہے حکمت کی طرف نہیں ہے لہٰذا سید شریف کی تفسیر اولی ہوگی ۱۲ ۳ے **قولہ** اقول الاولی الخ شارح کے آئندہ کلام سے اولویت کی دو وجہ مستفاد ہوتی ہیں اوّل یہ کہ سیّد شریف کی تفسیر سے یہ وہم ہوتا ہے کہ مطلقاً اجسام حکمت طبعیہ کے موضوع ہیں اور یہ صحیح نہیں ہے اور دوسری حکمت الٰہیہ کا مقابلہ ہے کما سیاتی ۱۲ ۴ے **قولہ** لعلک تقول الخ شارح کے حکم اولویت پر ایک اعتراض ہے، شارح اس کا جواب دیتے ہیں اس لیے پہلے اعتراض کی تقریر کرتے ہیں اس کے بعد جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اجسام طبعیہ کے مباحث حکمت طبعیہ کے بعینہ مباحث ہیں کیوں کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے لہٰذا دونوں تفسیروں کا مآل ایک ہے کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہے تو شارح کے تفسیر کے اولی ہونے کی کیا وجہ ہے ۱۲ ۵ے **قولہ** ہی بعینہا الخ یعنی تفسیر اول میں مباحث اجسام سے مراد احوال ہیں اور تفسیر ثانی میں مباحث حکمت

سے مراد مسائل ہیں تو دونوں کا ایک تال ہے ۱۲ ے قولہ اقول لانسلم الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع اجسام طبعیہ مقید بحیثیت ہیں اور تفسیر اول اجسام طبعیہ کے کسی قید پر دلالت نہیں کرتی تو مطلق اجسام طبعیہ کے مباحث حکمت طبعیہ کے مباحث نہیں ہیں لہذا مآل ایک نہیں ہوگا البتہ اگر مطلق اجسام طبعیہ حکمت طبعیہ کا موضوع ہوتے ہیں تو دونوں تفسیروں کا مآل ایک ہو جاتا مگر حاشیہ سابقہ میں گزر چکا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع اجسام طبعیہ من حیث ذو طبیعت ہیں اور لفظ طبعیات ذو طبیعت ہونے پر دلالت کرتا ہے تو اجسام طبعیہ من حیث ذو طبیعت ہونے کے مباحث حکمت طبعیہ کے مباحث ہوں گے اور مآل متحد ہو جائیگا اور وجہ ترجیح باطل ہو جائیگی ۱۲ ے قولہ من حیث یستعد الخ حکمت طبعیہ کے موضوع کیلئے حیثیت کی قید کے بارے میں حکماء کے اقوال مختلف اور مضطرب ہیں بعض کا قول یہ ہے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی من حیث ذو طبیعت ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ اجسام طبعیہ من حیث الاشتمال علی المادۃ ہے اور بعض کے ہاں اجسام طبعیہ من حیث استعداد حرکت و سکون ہے، کما فی الشرح اور بعض کے قول میں اجسام طبعیہ من حیث الحرکۃ والسکون ہے اور بعض کے قول میں اجسام طبعیہ من حیث الاشتمال علی قوۃ التغیر ہے مگر تمام اقوال کو قول اول کی طرف لوٹا سکتے ہیں اسطرح پر کہ حرکت و سکون اور استعداد حرکت و سکون جسم میں اشتمال علی المادہ کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مجردات میں حرکت و سکون اور استعداد حرکت و سکون نہیں پائی جاتی اور قوۃ تغیر ماہیت اور مادہ کے لوازم سے ہے، تو اخیر کی تین حیثیتیں جسم کے ذو مادہ ہونیکی طرف لوٹ گئیں اور ذو مادہ ہونا اور ذو طبیعت ہونا آپس میں لازم و ملزوم ہیں، لہذا حیثیت کی تمام قیدیں ذو مادہ ہونے کی قید کی طرف لوٹ گئیں پس حکماء کے قول میں اضطراب نہیں رہا ۱۲ ے قولہ بل من الحیثیۃ المذکورۃ الخ یعنی من حیث استعداد الحرکت والسکون الخ شارح نے من حیث استعداد حرکت و سکون کی قید لگائی اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر من حیث الحرکت والسکون کی قید لگاتے تو حکمت طبعیہ میں حرکت و سکون سے بحث کرنا لازم ہوتا، حالانکہ حرکت و سکون سے بحث ہوتی ہے اور لزوم کی وجہ یہ ہے کہ اگر من حیث الحرکۃ والسکون کی قید لگاتے تو چونکہ قید حیثیت موضوع کا جزء ہے اور فن میں موضوع کے جزء سے بحث نہیں ہوتی ہے لہذا حکمت طبعیہ میں حرکت و سکون سے بحث نہ کرنا ضروری ہوتا اور جب شارح نے استعداد کی قید لگائی تو حرکت و سکون سے فن میں بحث ہو سکتی ہے کیونکہ موضوع کی قید حرکت و سکون کی قید نہیں ہے بلکہ استعداد حرکت و سکون ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ طبعیات میں استعداد حرکت و سکون سے کبھی بحث ہوتی ہے مثلاً فلکیات میں الفلک قابل للحرکۃ المستدیرہ اور قبول اور استعداد ایک ہے اس کا جواب یہ ہے کہ موضوع کی قید مطلق حرکت و سکون کی استعداد ہے اور فلکیات میں خاص حرکت و سکون کی استعداد سے بحث ہوتی ہے پس موضوع کی قید سے بحث کرنا لازم نہیں آتا ۱۲

ولا دلالۃ للفظ الطبعیات علی تلک الحیثیۃ وان سلمنا فلا شک فی ان مقصود المصنف بیان ان القسم الثانی فی الحکمۃ الطبعیۃ واذا امکن حمل کلامہ علی مقصودہ من غیر تکلف فحملہ علیہ اولی من حملہ علی مایؤل الیہ وایضا یجب حمل الالہیہ فیما یاتی من قولہ والقسم الثالث فی الالٰہیات علی مباحث الحکمۃ الالٰہیۃ قطعا فحمل الطبعیات التی ھی نظیرھا علی ماذکرنا اولی لیطابق النظیران

اور لفظ طبعیات اس حیثیت پر دلالت نہیں کرتا اور اگر ہم اسکو تسلیم بھی کرلیں تو ہمیں شک نہیں ہے کہ مصنف کا مقصود اس بات کا بیان کرنا ہے کہ قسم ثانی حکمت طبعی کے بیان میں ہے پس جب اس کے کلام کو اس کے مقصود پر محمول کرنا ممکن ہے تو اسی پر محمول کرنا اولی ہے انجام پر حمل کرنے سے (جس پر تاویل کی ضرورت ہے۔ نیز آئندہ بحث میں مصنف کے قول "والقسم الثالث فی الالہیات"، میں الہیات کو حکمت الہی کے مباحث پر محمول کرنا قطعاً واجب ہے، پس طبعیات کو بھی جو اس کی نظیر بھی ہے ما ذکرنا پر محمول کرنا اولی ہے تاکہ دونوں مطابق ہوجائیں"

۱؎ قولہ ولا دلالۃ للفظ الطبعیات الخ یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ پھر بھی مآل واحد ہے اس لیے کہ تفسیر اول میں اجسام طبعیہ سے اجسام من حیث الاستعداد للحرکت والسکون مراد ہے لہذا اس کے مباحث حکمت طبعیہ کے مباحث ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ طبعیات میں اس حیثیت پر دلالت نہیں ہے اور وہ تفسیر لفظ طبعیات کی ہے مگر معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ اولاً تو یہاں طبعیات معرف باللام ہے اور الف لام عہد کیلئے ہے مراد وہ اجسام طبعیہ ہیں جو حکماء کے نزدیک معہود اور مبحوث عنہا ہیں اور حکماء کے نزدیک مبحوث عنہا اجسام طبعیہ من حیث استعداد للحرکت والسکون ہیں ثانیاً حکمت طبعیہ کا موضوع اجسام طبعیہ من حیث ذو طبیعت ہیں اور لفظ طبعیات ذو طبیعت ہونے پر دلالت کرتا ہے لہذا اجسام طبعیہ کے مباحث حکمت طبعیہ کے بعینہ مباحث ہیں پس مآل ایک ہے وجہ ترجیح نہیں ہے ۱۲ ۲؎ قولہ وان سلمنا الخ مفعول کی ضمیر مآل التفسیرین واحد کیطرف راجع ہے شارح اسکو تسلیم کرکے وجہ ترجیح بیان کرتے ہیں کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ الف لام کیوجہ سے اجسام طبعیہ من حیث الاستعداد مراد ہیں اور مآل دونوں تفسیروں کا ایک ہے لیکن اسمیں شبہ نہیں کہ مصنف کا مقصود یہی ہے کہ القسم ثانی حکمت طبعیہ کے بیان میں ہے اور تفسیر ثانی کی بنا پر یہ مقصود بلا تکلف حاصل ہوجاتا ہے اور تفسیر اول میں تاویل کی ضرورت ہوتی ہے تو کلام کو ایسے معنی پر محمول کرنا اولی ہے اس معنی سے جس میں تکلف اور تاویل ہو ۱۲ ۳؎ قولہ فحملہ اولی الخ اس پر بعض محشیوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ جب دونوں کا مفاد متحد ہو تو بیشک جس میں تکلف نہ ہو وہ اولی ہے لیکن اگر جس تفسیر میں موضوع کی قید ذو طبیعت پر زائد دلالت کرے تو ظاہر پر حمل کرنا اولی نہیں ہے یہاں سید شریف کی تفسیر دو فائدہ زائدہ پر دلالت کرتی ہے اول یہ کہ سید شریف کی تفسیر موضوع کی قید ذو طبیعت ہونے پر دلالت کرتی ہے ثانی یہ کہ مقاصد فن اور موضوع دونوں کی طرف اشارہ کرتی ہے بخلاف تفسیر ثانی کے کہ یہ صرف مقاصد کیطرف اشارہ کرتی ہے لہذا سید شریف کی تفسیر اولی ہے ۱۲ ۴؎ قولہ وایضاً یجب الخ یہ مآل واحد تسلیم کرنے کے بعد دوسری وجہ ترجیح ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں مصنف کا قول القسم الثالث فی الالہیات ہے اسکو القسم الثالث فی مباحث الالہیات پر محمول کرنا واجب ہے کیونکہ الہیات میں اجسام سے بحث نہیں ہوتی کہ اس کی تفسیر فی مباحث الاجسام الالہیۃ کی جائے لہذا الطبعیات کو جو الہیات کی نظیر ہے تفسیر ثانی پر محمول کرنا اولی ہے تاکہ دونوں نظیریں مطابق ہوں اس کو بھی بعض محشیوں نے رد کردیا کہ نظیرین کو مطابق کرنے کے لیے بھی فی الالہیات کی تفسیر فی مباحث الموجودات الالہیہ کی جاسکتی ہے بلکہ قسم ثالث کو بھی تفسیر اولی ہے کیونکہ جمع کا صیغہ افراد پر دلالت کرتا ہے اور الہی کے افراد موجودات الہیہ ہیں پس نظیرین کی مطابقت کے لیے تفسیر اول اولی ہے"

وذکر[1] وا ان الجسم الطبعی جو[2] ھر قابل للانقسام فی الجہات[3] الثلث اقول فیہ نظر لانھم ان ارادوا القابل بالذات فلا یصدق ھذا التعریف علی شیٔ من افراد المعرف لان القابل بالذات للانقسام فی الجہات الثلث منحصر فی الجسم[4] التعلیمی ای الکم القائم بالجسم الطبعی الساری فیہ فی الجہات الثلث وقد صرحوا بذلک وان ارادوا القابل فی الجملۃ یصدق التعریف علی کل من الھیولی والصورۃ ایضاً **ترجمہ** اور فلاسفہ نے بیان کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جوہر ہے جو تقسیم کو تینوں جہات میں قبول کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں اعتراض ہے۔ اس لیے کہ حکماء نے اگر قابل سے قابل بالذات مراد لیا ہے تو یہ تعریف معرَّف کے کسی فرد پر صادق نہیں آتی۔ اس لیے کہ بالذات تقسیم کو قبول کرنے والا تینوں جہات پر جسم طبعی پر منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو جسم کے تینوں جہات میں سرایت کئے ہوئے ہے اور حکماء نے اسکی صراحت بھی کی ہے اور اگر قابل سے فی الجملہ قابل للانقسام ہونا مراد ہے تو یہ تعریف ہیولیٰ اور صورت ہر ایک پر صادق آتی ہے۔"

[1] **قولہ** وذکروا ان الجسم الخ چوں کہ قسم ثانی کا موضوع جسم طبعی ہے اور موضوع کے امتیاز سے مسائل کا امتیاز ہوتا ہے لہذا قسم ثانی کے مقاصد سے پہلے جسم طبعی کی تعریف کرتے ہیں لیکن چونکہ تعریف مذکور حقیقۃً جسم طبعی کی تعریف نہیں ہے بلکہ اس کے ایک جز جس کو صورت جسمیہ کہتے ہیں کی تعریف ہے۔ شارح نے فصل اثبات ہیولیٰ میں یہ تصریح کی ہے کہ لانہا ہی الجوہر الممتد الی الجہات الثلاث، معلوم ہوا کہ تعریف مذکور صورت جسمیہ کی تعریف ہے جسم طبعی کی یہ تعریف مسامحۃً قرار دی گئی ہے اسی وجہ سے شارح نے بجائے عرفوہ کے ذکروا فرمایا اس تعریف کو شروع میں محض امتیاز کے لیے لائے یہ اعتماد کرتے ہوئے کہ جب اثبات ہیولیٰ کا بیان ہو جائیگا تو خود ہی معلوم ہو جائے گا کہ جسم اسکو کہتے ہیں جو دو جز جوہری سے مرکب ہوتا ہے ایک حال اور دوسرا محل ہوتا ہے ۱۲ [2] **قولہ** جوہر قابل للانقسام الخ یعنی جسم اس جوہر کو کہتے ہیں جو تینوں جانب طول عرض عمق میں منقسم ہو، جوہر جنس ہے اسمیں مجردات اور جز لایتجزی اور خط جوہری اور سطح جوہری سب داخل ہیں قابل للانقسام کی قید سے مجردات اور اجزاء لایتجزی خارج ہوگئے اور الی الجہات الثلاث کی قید سے خطوط اور سطوح جوہری خارج ہوگئے کیوں کہ مجردات اور اجزاء لایتجزے بالکل منقسم نہیں ہوتے اور خط صرف طول میں منقسم ہوتا ہے اور سطح طول وعرض میں منقسم ہوتی ہے اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ حکماء جز لایتجزی اور خط جوہر اور سطح جوہری کو ممتنع کہتے ہیں لہـذا ان کو خارج کرنے کے لیے کسی قید کی ضرورت نہیں، اس کا ایک جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ تعریف حکماء اور متکلمین دونوں کے مذہب پر کی گئی ہے حکماء اگرچہ امتناع کے قائل ہیں لیکن متکلمین اجزاء لایتجزی اور خط جوہری اور سطح جوہری کے وجود کے قائل ہیں لہذا تعریف میں ایسی قید کی ضرورت ہے جس کی وجہ سے ان تینوں سے احتراز اور امتیاز حاصل ہو جائے تاکہ متکلمین کے نزدیک بھی یہ تعریف جامع مانع ہو جائے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جز لایتجزی

اور سطح اور خط جوہری کا ممتنع ہونا تعریف کے صدق کے امتناع کو مستلزم نہیں کہ قید اخراج کی ضرورت نہ ہو کیونکہ اگر کسی فرد کا ممتنع ہونا صدقِ تعریف کے امتناع کو مستلزم ہو تو یہ تعریف جامع نہیں ہوگی، اس لیے کہ جسم غیر متناہی الابعاد کو حکماء جسم کہتے ہیں اور چوں کہ جسم غیر متناہی الابعاد حکماء کے نزدیک ممتنع ہے لہٰذا یہ تعریف صادق نہیں آئے گی تو یہ تعریف جامع نہیں ہوئی پس معلوم ہوا کہ ممتنع ہونا صدق تعریف کے منافی نہیں، لہٰذا اس تعریف میں اگر قابل للابعاد الثلاث کی قید نہ ہو تو اجزاء لایتجزی اور خط جوہری اور سطح جوہری پر صادق آجائے گی تو مانع نہیں ہوسکتی ۱۲ ۳ **قولہ** فی الجہات الثلاث الخ جہات جہت کی جمع ہے جہت کا اطلاق متعدد معانی پر آتا ہے جہات ستہ مشہورہ فوق تحت قدام خلف یمین و یسار اور حرکت کے منتہی کو اور اشارہ حسیہ کے منتہی کو اور ابعاد ثلاثہ کے اطراف کو اور نفس ابعاد ثلاثہ یعنی طول و عرض و عمق کو جہات کہتے ہیں یہاں یہی اخیر معنی مراد ہے ۱۲ ۴ **قولہ** فیہ نظر الخ شارح اس تعریف پر اعتراض کرتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قابل للانقسام سے اگر قابل بالذات یعنی بلا واسطہ مراد ہے تو یہ تعریف معرف یعنی جسم کے کسی فرد پر صادق نہیں ہے اس لیے کہ حکماء نے یہ تصریح کی ہے کہ تینوں جہات میں انقسام کے قابل بالذات جسم تعلیمی ہے اور یہ جوہر نہیں ہے بلکہ عرض ہے اور اگر قابل للانقسام فی الجملہ یعنی عام از یں کہ بالذات ہو یا بالواسطہ تو ہیولیٰ اور صورت جسمیہ پر بھی تعریف صادق آئے گی، خلاصہ یہ کہ شق اول میں تعریف جامع نہیں اور شق ثانی میں تعریف مانع نہیں ہوگی اس اعتراض کا بعض محشی نے یہ جواب دیا ہے کہ اگر شق اول کو اختیار کیا جائے اور اس شق میں جس واسطہ کی نفی ہے اس سے ایسا جوہر جو خارج ہے مراد لیا جائے تو جسم پر تعریف صادق آئیگی کیونکہ جسم انقسام کو بواسطہ جسم تعلیمی کے قبول کرتا ہے اور جسم تعلیمی جوہر خارج نہیں ہے اور ہیولیٰ اور صورت پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی کیوں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی مقارنت کی وجہ سے انقسام کو قبول کرتے ہیں اور یہ دونوں جوہر ہیں تو بواسطہ جوہر خارج کے انقسام کو قبول کرنے تو بالذات کا معنی مذکور متحقق نہیں ہوا اور اگر شق ثانی اختیار کی جائے اور جوہر سے جوہر مرکب مراد لیا جائے تو بھی تعریف جسم پر صادق آئیگی کیوں کہ جسم جوہر مرکب ہے اور فی الجملہ انقسام کو قبول کرتا ہے اور ہیولیٰ اور صورت پر تعریف صادق نہیں آئے گی کیونکہ یہ دونوں جوہر مرکب نہیں ہیں ۱۲ ۵ **قولہ** فی الجسم التعلیمی الخ جسم کی دو قسمیں ہیں اول جسم تعلیمی جو ایسے مقدار کو کہتے ہیں جو تینوں جہات یعنی طول عرض و عمق میں انقسام قبول کرے ثانی جسم طبعی جو ایسے جوہر کو کہتے ہیں جو ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہو، اول کو جسم تعلیمی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ علم ریاضی کا موضوع ہے اور علم ریاضی سے متقدمین اپنے بچوں کی تعلیم شروع کرتے تھے، اور ثانی کو جسم طبعی اس واسطے کہتے ہیں کہ یہ ذو طبیعت ہوتا ہے جس سے آثار صادر ہوتے ہیں ۱۲ ۶ **قولہ** وقد صرحوا بذلک الخ یعنی حکماء نے یہ تصریح کی ہے کہ قابل للقسمۃ بالذات جسم تعلیمی ہے اور اس کے واسطے سے جسم انقسام کو قبول کرتا ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہے کہ حکماء نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ قابل للانفصال ہیولیٰ ہے تو دونوں میں تطبیق کی کیا صورت ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ قسمت کی دو قسم ہے قسمت وہمیہ اور قسمت فعلیہ اول جسم تعلیمی کا خاصہ ہے اور ثانی ہیولیٰ کا خاصہ ہے یہاں انقسام سے قسمت وہمیہ مراد ہے ۱۲ ۷ **قولہ** علی کل من الہیولیٰ الخ یعنی قابل للانقسام فی الجملہ مراد لینے کی صورت میں ہیولیٰ اور صورت پر تعریف صادق آئے گی اس لئے کہ ہیولیٰ صورت کے لیے محل ہے اور صورت حال ہے اور صورت جسمیہ جسم تعلیمی کے لیے محل ہے اور جسم تعلیمی حال ہے اور قاعدہ ہے کہ حال کے انقسام سے محل کا انقسام ہوتا ہے لہٰذا جسم تعلیمی منقسم بالذات ہے اور ہیولیٰ اور صورت بھی اسی کے واسطہ سے منقسم ہیں تو فی الجملہ یہ

دونوں بھی منقسم ہوئے پس دونوں پر تعریف صادق آئے گی ۱۲

وهو مرتب على ثلثة فنون لان الاجسام منحصرة في الفلكيات والعنصريات والبحث اما عن احوال عامة لهما او خاصة باحد هما الفن الاول فيما يعم الاجسام اى الطبيعية وهى المتبادرة عند الاطلاق الى الفهم واكثرهم على ان اطلاق الجسم على الطبيعى والتعليمى بالاشتراك اللفظى وقد يقال ان الجسم هو القابل للابعاد الثلثة فان كان جوهرا فطبيعى وان كان عرضا فتعليمى وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في ابطال الجزء الذى لايتجزى ويقال له الجوهر الفرد ايضا وهو جوهر ذو وضع لايقبل القسمة مطلقا لاقطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا فان قلت لاحاجة الى اقامة الدليل على بطلان هذ الامر اذ لايتصور شئ لايمكن للعقل فرض قسمته غاية ما في الباب ان يكون المفروض محالا قلت المراد من انه لايقبل القسمة الفرضية ان العقل لايجوز القسمة فيه لا انه لايقدر على تقدير قسمته ولاشك انه صالح للنزاع ؛ **ترجمہ** اور قسم ثانی تین فنون پر مشتمل ہے۔ اس لئے کہ اجسام فلکیات اور عنصریات پر منحصر ہیں اور بحث یا تو ایسے احوال سے ہوگی جو دونوں کو عام ہوگی یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہوگی۔ پہلا فن ان چیزوں کے بیان میں جو عام ہیں تمام اجسام کو یعنی طبعیہ کو۔ اور یہی معنیٰ اجسام کو مطلق بولنے پر ذہن میں آتا ہے اور اکثر فلاسفہ اجسام کا اطلاق طبعی اور تعلیمی دونوں پر اشتراکِ لفظی کے ساتھ کرتے ہیں اور کبھی کہا جاتا ہے کہ جسم وہ ہے جو ابعادِ ثلاثہ کو قبول کرتا ہو۔ پس اگر یہ قابل جوہر ہے تو جسم طبعی ہے اور اگر عرض ہے تو وہ جسم تعلیمی ہے اور فن اول دس فصل پر مشتمل ہے۔

پہلی فصل جزء لایتجزی کے ابطال میں اور اس کو جوہر فرد بھی کہا جاتا ہے اور جزء لایتجزی ایسا جوہر ہے جو ذو وضع ہے یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنیوالا ہے اور تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا، نہ کاٹ کر نہ توڑ کر نہ وہم میں نہ فرض میں اور وہمی تقسیم یہ ہے کہ جزئیات پر وہم کی مدد سے ہو اور فرضی تقسیم یہ ہے کہ کلیات پر عقل کے فرض کرنے کی مدد سے ہو۔

پس اگر تم اعتراض کرو کہ ان امور کے بطلان پر دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ ایسی کوئی چیز متصور اور ممکن نہیں ہے کہ عقل اس میں تقسیم کو قبول نہ کرے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جو فرض

کیا جائیگا اس میں محال لازم آئے گا۔
تو میں جواب دوں گا کہ "انہ لایقبل القسمۃ" سے مراد یہ ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز نہیں رکھتی۔ ایسا نہیں کہ عقل اس کی تقسیم پر قدرت نہیں رکھتی۔ پس اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔"

۱؎ **قولہ** وہو مرتب علی ثلثۃ فنون الخ مرتب ترتیب بمعنی وضع الشئی فی مرتبتہ سے ماخوذ ہے اور فنون بمعنی نوع فن کی جمع ہے یہاں ایک نوع سے مختلف مسائل کا مجموعہ مراد ہے تو قسم اول میں تین انواع کے مسائل بیان ہوں گے یہاں دو امر بیان کرنا مناسب ہے اول قسم ثانی کے تین فنون میں انحصار کی وجہ ثانی ترتیب کی وجہ شارح نے اول کو بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے اور جسم طبعی دو قسموں میں منحصر ہے۔ فلکیات یعنی فلک اور اس کے متعلقات اور عنصریات یعنی عنصر اور اسکے متعلقات اور ان دونوں کے احوال تین اقسام پر منقسم ہیں اول وہ احوال جو دونوں کو عام ہیں اور دوسرے وہ احوال جو فلکیات کے ساتھ خاص ہیں اور تیسرے وہ احوال جو عنصریات کے ساتھ خاص ہیں۔ فن اول میں احوال عامہ کا بیان ہے اور فن ثانی میں احوال خاصہ بالفلکیات کا بیان ہے اور فن ثالث میں احوال خاصہ بالعنصریات کا بیان ہے یہ وجہ حصر ہے اور شارح نے وجہ ترتیب ظاہر ہونے کی وجہ سے بیان نہیں کیا وجہ ترتیب یہ ہے کہ احوال عامہ وجود کے اعتبار سے اکثر ہیں اور قیود کے اعتبار سے اقل ہیں اس لیے ان کو مقدم کیا اور فلکیات شرف اور بقا اور تقدیم اور قدم کیوجہ سے قابل تقدیم ہیں اسوجہ سے فن ثانی میں بیان کیا اور فن ثالث میں عنصریات کو بیان کیا ہے ۱۲ ۲؎ **قولہ** اما عن احوال عامۃ الخ احوال عامہ سے مطلق عموم مراد ہے تمام کو عموم اور شمول مراد نہیں ہے کیونکہ فن اول میں بعض ایسے احوال بھی بیان کئے گئے ہیں جو تمام افراد کو شامل نہیں ہیں۔ مثلاً مکان اور حرکت اور سکون کا بیان ہے اور مکان فلک الافلاک کے لیے نہیں ہے اور حرکت بعض عناصر کے لیے نہیں ہے اور سکون افلاک کے لیے نہیں ہے اور احوال خاصہ بالفلکیات حرکت علی الاستدارہ اور حرکت وضعیہ دائمہ اور امتناع خرق والتیام اور احوال مختصہ بالعنصریات کون و فساد کو قبول کرنا اور حرکت مستقیمہ وغیرہ ذلک ہیں اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ فن ثانی میں بعض احوال کا بیان ہے جو فلکیات کے ساتھ خاص نہیں مثلاً بساطت اور استدارہ عنصریات کے احوال بھی ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ احوال فلکیات کے ساتھ دلیل کے اعتبار سے مختص ہیں یعنی فلکیات میں جس دلیل سے ان کا اثبات کیا گیا ہے وہ فلکیات ہی میں جاری ہوسکتی ہیں اور عنصریات میں ان کا اثبات دوسری دلیل سے ثابت ہے ۱۲ ۳؎ **قولہ** الفن الاول الخ یعنی ایسے احوال کے بیان میں جو مطلق اجسام کو عارض ہوتے ہیں اس پر یہ اشکال ہے کہ فن اول میں غیر اجسام کے احوال سے بھی بحث کی گئی ہے کیونکہ ہیولی اور صورت جسمیہ کے احوال سے بحث کی گئی ہے اور ہیولی اور صورت غیر اجسام ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ہیولی اور صورت اور اس کے احوال فن اول کے مسائل ہونیکی وجہ سے بیان نہیں کئے گئے بلکہ مبدئیت کے طور پر بیان ہوئے ہیں کیونکہ قسم ثانی کا موضوع جسم طبعی ہے اور جسم طبعی کے احوال سے بحث کرنے کے لیے جسم طبعی کی حقیقت اور اس کے اجزاء کے احوال کا علم ضروری ہے اس لیے شروع میں ہیولی اور صورت کے احوال تلازمہ وغیرہ بیان کئے گئے تاکہ

اجسام کے احوال کے بیان میں بصیرت ہو ۱۲ ؎۴ قولہ وہی المتبادر الخ یعنی جسم کا اطلاق جسم طبعی اور جسم تعلیمی دونوں پر ہوتا ہے تو اسمیں تین احتمالات ہیں اوّل یہ ہے کہ جسم طبعی پر حقیقۃً اطلاق ہو اور تعلیمی پر مجازاً ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ جسم دونوں معنی میں مشترک لفظی ہو تیسرا احتمال یہ ہے کہ مشترک معنوی ہو، یعنی ایک معنی کلی کے لیے موضوع ہو اور یہ دونوں اس کے افراد ہوں تو شارح تین احتمالات میں سے احتمالِ اوّل کو ترجیح دیتے ہیں کہ لفظ جسم کا حقیقی معنی جسم طبعی ہے اور جسم تعلیمی معنی مجازی ہے اور یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ جب مطلق جسم بولا جاتا ہے تو جسم طبعی کیطرف ذہن سبقت کرتا ہے اور تبادرِ ذہن حقیقت کی علامت ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ لفظ دائر ہو حقیقت و مجاز اور اشتراک کے درمیان تو حقیقت اور مجاز کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ کلام عرب میں مجاز کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے پس یہاں مطلق جسم سے جسم طبعی مراد ہے کیونکہ یہ معنی حقیقی ہے ۱۲ ؎۵ قولہ وقد یقال الخ یعنی تیسرا قول یہ ہے کہ لفظ جسم معنی قابل للابعاد الثلٰثۃ کے لیے وضع کیا گیا ہے اور جسم طبعی اور جسم تعلیمی دونوں اس کے فرد ہیں کیوں قابل للابعاد اگر جوہر ہے تو وہ جسم طبعی ہے اور اگر عرض ہے تو جسم تعلیمی ہے مگر اسکو شارح نے صیغۂ مجہول سے جو صیغۂ تمریض ہے تعبیر کیا، اسکی وجہ یہ ہے کہ جسم طبعی اور جسم تعلیمی میں قابل ابعاد کا معنی مختلف ہے جسم طبعی قابل بالعرض ہے اور جسم تعلیمی قابل بالذات ہے نیز جسم طبعی کے ابعاد مبہم اور مطلق ہیں اور جسم تعلیمی کے ابعاد مع التعین ہیں لہٰذا معنی واحد کے دونوں افراد نہیں تو اشتراک معنوی متحقق نہیں ہوا ۱۲ ؎۶ قولہ مشتمل علی عشرۃ فصول الخ یعنی فن اول میں دس فصلیں ہیں اور ایک ہدایت ہے جس میں سے پانچ فصلوں میں مبادی بیان کئے گئے ہیں کیونکہ ان میں حکمت طبعیہ کے موضوع جسم طبعی کی تحقیق کی گئی ہے ۔ پہلے جزء لایتجزی کو باطل کیا پھر ہیولی کا جو جسم کا جزء مختلف فیہ ہے اثبات کیا گیا اور تین فصلوں میں ہیولی اور صورت کا تلازم ثابت کیا گیا کیفیت تلازم کے اشتباہ کو دفع کرنے کے لیے ہدایۃ لائے اس کے بعد پانچ فصلوں میں اجسام کے احوال کا بیان ہے ۱۲ ؎۷ قولہ فصل فی ابطال الجزء ۔ الخ اس مقام پر یہ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ ہر فن میں اس کے موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اور حکمت کا موضوع جسم طبعی ہے جزء لایتجزیٰ ہی نہیں ہے تو مصنف جزء لایتجزی سے کیوں بحث کرتے ہیں نیز عنوان دلالت کرتا ہے کہ جزء لایتجزی کا وجود باطل کرنا مقصود ہے اور کسی شئی کے وجود اور عدم سے بحث حکمت الٰہیہ کا مسئلہ ہے یہاں اسکی بحث نہ ہونی چاہیئے ۔ شبہ اول کا جواب یہ ہے کہ مبدئیت کے طور پر جسم کی حقیقت بیان کرتے ہیں اور جسم کی حقیقت حکماء مشائیین کے نزدیک ہیولی اور صورت سے مرکب ہے اور ہیولی اور صورت سے جسم کی ترکیب ثابت نہیں ہو سکتی جب تک جزء لایتجزی سے ترکیب کا ابطال نہ ہو، دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں جزء لایتجزی کے وجود اور عدم سے بحث نہیں ہے بلکہ جزء لایتجزی سے جسم کی ترکیب کا ابطال مقصود ہے اسی وجہ سے عنوان جزء لایتجزی رکھا یعنی جزء کا بحیثیت جزء ہونے کے ابطال ہے تو ترکیب کا ابطال ہوا، اگر نفس وجود کا ابطال مقصود ہوتا تو ابطال الجوہر الفرد کہتے ۱۲ ؎۸ قولہ وہو جوہر الخ یہاں سے شارح جزء لایتجزی اور جوہر فرد کی تعریف بیان کرتے ہیں، تعریف کا حاصل یہ ہے کہ جزء لایتجزی وہ جوہر ہے جو قابل اشارہ حسیہ اور متحیز بالذات ہو اور بالکل تقسیم کو قبول نہ کرے جوہر جنس ہے مگر نقطہ اور خط عرضی اور سطح عرضی اور جسم تعلیمی خارج ہیں کیونکہ یہ سب اعراض ہیں اور ذو وضع کے دو معنی ہیں ، قابلِ اشارہ

حسیہ اور متحیز بالذات، بہرحال اس قید سے مجردات خارج ہو جائیں گے کیونکہ مجردات نہ قابل اشارہ حسیہ ہیں اور نہ متحیز ہیں اور لایقبل القسمۃ کی قید سے جسم طبعی خارج ہو جائیگا کیونکہ جسم طبعی انقسام کو قبول کرتا ہے اس تعریف میں لفظ قطعاً دو جگہ ہے اوّل سے مراد اصلاً ہے اور اسی کی تفصیل لاقطعاً ولاکسراً ولاوہماً ولافرضاً ہے اس قید سے خط جوہری اور سطح جوہری خارج ہو جائیں گے ۱۲ ۹ **قولہ** لایقبل القسمۃ الخ انقسام کے تمام اقسام کی نفی ہے۔ تقسیم اور قسمت کی چھ قسمیں ہیں قطعیہ[1] وکسریہ[2] وخرقیہ[3] وحقیقیہ[4] و وہمیہ[5] وفرضیہ[6] وجہ حصر یہ ہے کہ تقسیم یا اجزاء کے خارج میں اجزاء کی انفصال کی موجب ہوگی یا نہیں اول اگر آلہ نافذہ کے ذریعہ ہو تو اس کو قطعیہ کہتے ہیں اور اگر آلہ نافذہ سے نہ ہو تو اگر کسی شئی کی شدید ٹھوکر سے ہو تو اسکو کسریہ کہتے ہیں اور اگر خفیف ٹھوکر سے ہو تو اسکو خرقیہ کہتے ہیں اور ثانی یعنی جو انفصال کی موجب نہ ہو تو اگر مختلف عرض کے حقیقۃً عارض ہونے کی وجہ سے ہو تو اسکو حقیقیہ کہتے ہیں اور اگر اسمیں وہم کے توہم کی وجہ سے اجزاء معین ہوں تو اس کو قسمتِ وہمیہ کہتے ہیں اور اگر محض حکم عقل کیوجہ سے ہو جس میں اجزاء متعین نہ ہوں تو اس کو فرضیہ کہتے ہیں اور شارح نے چار کی طرف اشارہ کیا، خرقیہ کو کسریہ میں داخل کردیا اور حقیقیہ کو وہمیہ میں داخل کردیا ۱۲ ۱۰ **قولہ** القسمۃ الوہمیۃ الخ چوں کہ قسمتِ قطعیہ اور کسریہ لفظ قطع اور لفظ کسر ہی سے ظاہر اور واضح ہو جاتی ہیں اسوجہ سے شارح نے ان دونوں کو بیان نہیں کیا اور قسمۃ وہمیہ اور فرضیہ غیر ظاہر ہیں اس لیے ان دونوں کا فرق بیان کرتے ہیں، قسمت وہمیہ کی یہ تعریف ہے کہ وہم کی مدد سے کسی شئی معین میں خاص خاص اجزاء معین کرنا بغیر اجزاء کے انفکاک اور انفصال کے تو اس تقسیم سے جو اجزاء حاصل ہوں گے وہ جزئی ہوں گے اسیوجہ سے قسمتِ وہمیہ کو قسمتِ جزئیہ بطور تسمیۃ السبب باسم المسبب کہتے ہیں اور اور قسمتِ فرضیہ کی یہ تعریف ہے کہ عقل کسی شئی کو لحاظ کرکے اس کے اجزاء کلیہ کیطرف تقسیم کا حکم کرنا بغیر اسکی تعیین اور خصوصیات کے لحاظ کے اور اس تقسیم سے جو اجزاء حاصل ہوں گے وہ کلیہ ہوں گے اجزاء کی تعیین نہیں ہوگی، اسیوجہ سے اُس کو قسمتِ کلیہ بطور تسمیۃ السبب باسم المسبب کہتے ہیں اس پر یہ اشکال ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ قوۃ وہم ان معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے جس کا تعلق محسوسات مادیہ کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے زید عمرو کی عداوت یا محبت اور یہ ظاہر ہے کہ جسم کے اجزاء معانی نہیں ہیں لہذا قوۃ وہم ان کا ادراک نہیں کرسکتی تو ان کی طرف جسم کی تقسیم بھی نہیں کرسکتی تو اسکو قسمت وہمیہ کیوں کہتے ہیں اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ تحقیق سے یہ ثابت ہے کہ ہر شئی میں حاکم اور ہر شئی کا مدرک اور تقسیم کنندہ نفس ہے کوئی دوسری قوۃ نہیں ہے لیکن محسوسات میں کوئی فعل بغیر مداخلت وہم نہیں کرسکتا اور چوں کہ معانی جزئیہ میں نفس کے تصرف کے لیے سوائے وہم کے دوسری قوت کو دخل نہیں ہوتا اسوجہ سے اسکو وہم کیطرف منسوب کردیا گیا اور باقی ادراکات اور اعمال حسیہ میں وہم اور دوسرے قویٰ کو بھی دخل ہوتا ہے اور اس تقسیم میں دوسرے قوی اور وہم کو دخل ہے مگر وہم تمام قوی حسیہ میں اقویٰ ہے اسوجہ سے قسمت کی نسبت وہم کی طرف کی گئی ۱۲ ۱۱ **قولہ** فان قلت الخ اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جزء لایتجزی کی تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جزء لایتجزے باطل اور محال ہے اس لیے کہ عقل ہر شئی کی تقسیم فرض کرسکتی ہے زیادہ سے زیادہ تقسیم محال ہوگی لیکن عقل میں محالات کے فرض کرنیکی بھی قدرت ہے لہذا ظاہر ہے کہ ایسا امر جس میں عقل کو

تقسیم فرض کرنیکی قدرت نہ ہو محال ہوگا تو اس کو باطل کرنیکی ضرورت نہیں ہے لہذا مصنف دلیل کیوں بیان کرتے ہیں ۱۲ ۱۲ے
قولہ قلت المراد الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فرض کے دو معنی ہیں ایک فرض تقدیری جو قضیہ شرطیہ کے مقدم میں ہوتا ہے وہ محالات میں بھی جاری ہوتا ہے دوسرا فرض تجویزی یعنی عقل کا جائز رکھنا جس کی نفی جزئی حقیقی کے تعریف میں کی گئی ہے یہ محالات میں جاری نہیں ہوتا جزلایتجزی کی تعریف میں قسمتِ فرضیہ سے مراد عقل کا جائز رکھنا ہے تو ایسی شی جس میں عقل قسمت کو جائز نہ رکھتی ہو محل نزاع ہو سکتی ہے لہذا اس کے ابطال کے لیے دلیل بیان کرنیکی ضرورت ہے اسوجہ سے مصنف دو[۲] دلیلیں جو قوی ہیں بیان کرتے ہیں ۱۲

> لانا لو[۱] فرضنا جزء[۲] بین جزئین فاما ان یکون الوسط مانعا من تلاقی الطرفین او لایکون لاسبیل الی الثانی لانہ لو لم یکن مانعا لکانت الاجزاء متداخلۃ و تداخل[۳] الجواھر ای دخول[۴] بعضھا فی حیز بعض اٰخر بحیث یتحدان فی الوضع والحجم محال بالبداھۃ **ترجمہ** اسلئے کہ اگر دو[۲] جز کے درمیان ایک جزء فرض کریں تو یا تو جزء وسط طرفین کے تلاقی سے مانع ہوگا یا نہیں، دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ اگر مانع نہ ہوگا، تو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہو جائینگے اور جواہر کا تداخل، یعنی بعض اجزاء کا دوسرے بعض کے حیز میں اس طرح داخل ہونا کہ دونوں وضع اور حجم میں متحد ہو جائیں، یہ بداہۃً محال ہے۔

۱ے قولہ لانا لو فرضنا الخ یہ دلیلِ اول ہے اسکو دلیل وسط و طرف بھی کہتے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر جزلایتجزی کا وجود ممکن ہو تو ایسے تین اجزاء کا وجود بھی ممکن ہوگا جو مرتب اور ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح ملاقی ہوں کہ ایک ان میں سے وسط میں ہو اور دو[۲] اس کے طرف میں ہوں اور تالی یعنی تین اجزاء کا اس ترتیب سے کہ ایک دو[۲] طرفین کے وسط میں ہو محال ہے۔ اور جب تالی محال ہے تو مقدم یعنی جز لایتجزی کا وجود محال ہوگا اور مقدم اور تالی کے درمیان لزوم کی یہ دلیل ہے کہ جب جزلایتجزی ممکن ہے تو اس کے افراد کا تعدد مع ترتیب کے چوں کہ منافی نہیں ہے ممکن ہوگا اور امور غیر منافیہ جب ممکن ہوں گے، ان کا اجتماع بھی ممکن ہوگا۔ چونکہ لزوم ظاہر تھا اس لیے مصنف نے اسکی دلیل بیان نہیں کی، صرف تالی کے بطلان کو ثابت کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ جب تین اجزاء ترتیب مذکورہ یعنی ایک طرفین کے درمیان میں ہو تو جو وسط میں ہے طرفین کے ملاقی ہونے سے مانع ہوگا یا مانع نہیں ہوگا، شق ثانی اسوجہ سے باطل ہے کہ تداخل لازم آئے گا اور تداخل وسط اور طرفین کے عدم کو مستلزم ہے۔ اور یہ خلاف مفروض ہونیکی وجہ سے باطل ہے نیز اجزاء کے حجم کے زائد نہ ہونے کو مستلزم ہے اور یہ بداہۃً باطل ہے اور شق اول یعنی تلاقی طرفین سے مانع ہوگا بھی باطل ہے اس لیے کہ جب جز وسط طرفین کے تلاقی سے مانع ہوگا تو طرفین کا ایک جز وسط کے ایک جانب ملاقی ہوگا اور دوسرا وسط کے دوسرے جانب ملاقی ہوگا تو وسط میں دو[۲] جانب ہونے کی وجہ سے وسط منقسم ہو جائے گا، اور اسکو جزلایتجزی یعنی غیر منقسم فرض کیا گیا ہے تو خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے محال ہوگا۔ ۲ے قولہ جزء بین جزئین الخ اس دلیل پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں کہ اولاً ہم جزلایتجزے میں تعدد تسلیم نہیں کرتے ممکن ہے کہ جز لایتجزی ایک فرد میں

منحصر ہو جیسا کہ واجب الوجود ایک ہی ذات میں منحصر ہے اور تعدد تسلیم کرنے کے بعد تین اجزاء کا وجود تسلیم نہیں کرتے، ممکن ہے کہ دو فرد میں منحصر ہو اور کثرت تسلیم کرنے کے بعد یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اجزاء متلاقیہ اور متسامت نہ ہوں ممکن ہے کہ ان میں مسامتت متحقق نہ ہو لہذا ایک جزء کا دو جزء کے درمیان فرض کرنا محال ہو اور فرض محال کبھی محال کو مستلزم ہوتا ہے تو فرض محال کی تقدیر پر جزء کا انقسام نفس الامر میں باطل نہیں ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ اعتراضات اور احتمالات اس وقت وارد ہونگے جب جزء لایتجزی کا وجود فی نفسہ باطل کرنا مقصود ہو اور کلام نفس وجود کے بطلان میں نہیں ہے بلکہ مقصود جزء کا جزء ہونے کی حیثیت سے وجود اور جسم کا ترکب جزء لایتجزی سے باطل کرنا مقصود ہے اور ترکب کی صورت میں کثرت اور اجزاء کی تلاقی اور مسامتت لازم آئے گی اور بطلان کی یہ دلیل تام ہو جائے گی، نیز دو جزء کی صورت میں بھی دلیل جاری ہو سکتی ہے کہ اگر دو جزء لایتجزی موجود ہوں اور ملاقی ہوں تو یا ایک دوسرے سے بکلہ ملاقی ہوگا یا ببعضہ شق اول میں تداخل ہوگا اور شق ثانی میں انقسام لازم آئیگا بلکہ اگر ایک جزء لایتجزی موجود ہو تو بھی دلیل جاری ہو گی کیونکہ ہم اس کو دو جسم کے درمیان فرض کریں گے تو وہ جزء یا دونوں جسم کے ملاقی ہونے سے مانع ہوگا یا نہیں شق اول میں انقسام اور شق ثانی میں تداخل لازم آئیگا اور یہ دونوں محال ہیں لہذا جزء لایتجزی کا وجود محال ہوگا ۱۲۔ ۳ قولہ وتداخل الجواہر الخ دلیل پر ایک نقض وارد ہوتا ہے اسکا جواب دیتے ہیں نقض کی تقریر یہ ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر یہ دلیل صحیح ہو تو نقطہ کا وجود باطل ہو جائیگا کیونکہ ایک نقطہ دو نقطوں کے درمیان فرض کر کے دلیل جاری کی جا سکتی ہے حالانکہ نقطہ کا وجود حکما تسلیم کرتے ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ نقطہ کے بارے میں یہ دلیل جاری نہیں ہوگی اسلئے کہ ہم شق اول یعنی طرفین کے ملاقی ہونے سے مانع نہ ہونا اختیار کریں گے اور اس شق کی تقدیر پر جو تداخل لازم آتا ہے اس کا محال ہونا تسلیم نہیں کریں گے کیونکہ تداخل اعراض میں لازم آئیگا اور اعراض میں تداخل جائز ہے جواہر کا تداخل البتہ محال ہے اسی وجہ سے شارح نے تداخل کو جواہر کے ساتھ مقید کر دیا کہ تداخل کا استحالہ جواہر کے ساتھ مختص ہے کیونکہ امور مقداریہ میں تداخل محال ہوتا ہے اور مقدار جواہر کو بالذات عارض ہوتی ہے ۱۲۔ ۴ قولہ ای دخول بعضہا الخ تداخل کی تعریف کرتے ہیں کہ بعض شئ کا بعض کے حیز میں اس طرح داخل ہو جانا کہ دونوں کی طرف اشارہ حسیہ اور دونوں کا حجم متحد ہو جائے یہ تداخل جواہر میں محال ہے اور اعراض میں محال نہیں ہے ۱۲

وایضاً فلا یکون وسطا وطرفا وقد فرضنا الوسط والطرف وھذا خلف فثبت کونہ مانعا من تلاقیہما فا بہ یلاقی الوسط احد الطرفین غیر ما بہ یلاقی الطرف الاخر فینقسم لا یقال ھذا یستلزم ان یکون لہ نہایتان و یجوز ان یکون لشئ واحد غیر منقسم فی ذاتہ نہایتان ھما عرضان حالان فیہ لانا نقول ان کانت النہایتان حالتین فی محل واحد بحسب الاشارۃ فتکون الاشارۃ الی احدھما عین الاشارۃ الی الاخری فیلزم تلاقی الطرفین و

ان كانتا حالتين في محلين متباينين بحسب الاشارة فيلزم الانقسام ولو وهما اذ يمكن ح ان يتوهم فيه شئ دون شئ كما يشهد به البديهة

ترجمہ اور نیز پس باقی رہیگا ہی نہیں کوئی جزء وسط اور طرف، حالاں کہ ہم نے وسط اور طرف فرض کرلیا ہے پس دونوں جزء کا تلاقی سے مانع ہونا ثابت ہوگیا، پس جزء وسط اپنے دونوں طرفوں میں سے جس طرف سے ایک سے ملا ہے وہ غیر ہے اس طرف کا جو دوسرے جزء سے ملا ہے پس جزء وسط منقسم ہوگیا اور اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اعتراض اسوقت لازم آئے گا جب کہ اس جزء وسط کے لیے دو نہایتیں ہوں اور جائز ہے کہ شئ واحد غیر منقسم فی ذاتہ کے لیے دونوں نہایتیں عرض ہوں اور اس جزء میں حلول کر گئی ہوں، اس لیے کہ ہم جواب دیں گے کہ اگر دونوں نہایتیں محل واحد میں حلول کئے ہوئے ہیں باعتبار اشارہ کے، تو دونوں میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہوجائیگا۔ پس طرفین کا ملاقی ہونا لازم آئیگا اور اگر دونوں نہایتیں دو مختلف محل میں حال ہیں تو تقسیم ہونا لازم آئیگا خواہ وہمًا ہی ہو اسوجہ سے کہ یہ ممکن ہے کہ اس میں یہ ہے اور یہ نہیں ہے" کا گمان کیا جاسکے جیساکہ بداہت اس کی شاہد ہے۔"

۱؎ **قولہ** وایضًا الخ لفظ ایضًا سے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کردیا کہ تداخل دو وجہ سے محال ہے اول اسوجہ سے کہ دو جزء کا حجم ایک جزء کے مساوی ہونا لازم آئیگا جو بداہۃً محال ہے ثانی اس وجہ سے کہ وسط و طرفین جو مفروض ہیں اس کے خلاف ہونا لازم آئے گا اور خلاف مفروض محال ہے۔ مصنف نے استحالہ ثانیہ کی تصریح کی ہے اور شارح نے استحالہ اولی کا اضافہ کیا ہے اسی وجہ سے لفظ ایضًا لائے ۱۲ ۲؎ **قولہ** وقد فرضنا الخ یعنی جب ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کیا گیا تو اس سے وسط و طرفین فرض کرنا لازم آیا پس تداخل کیوجہ سے خلاف مفروض لازم آئیگا ۱۲ ۳؎ **قولہ** فینقسم الخ یعنی جزء وسط میں دو طرف ثابت ہوئے ایک طرف کے ساتھ ایک جزء سے ملاقی ہے اور دوسرے طرف کے ساتھ دوسرے جزء کے ساتھ ملاقی ہے تو وسط کا انقسام لازم آیا اسی طرح دونوں جانب جو دو جزء ہیں ہر ایک میں دو طرف ثابت ہوئے کیونکہ طرفین کا ایک جانب وسط کے ساتھ ملاقی ہے اور دوسرا جانب غیر ملاقی ہے تو ان دونوں جزءوں میں دو دو جانب ہوئے لہذا یہ دونوں بھی منقسم ہوجائیں گے لہذا تینوں کا انقسام لازم آئیگا ۱۲ ۴؎ **قولہ** لایقال ہذا الخ شارح اس دلیل پر ایک اعتراض کرتے ہیں اور اس کا جواب دیتے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ایک جزء دوسرے جزء سے اپنے اطراف کے ذریعہ ملاقی ہوگا اور اطراف اعراض ہیں تو ہر جزء میں اطراف کا تعدد لازم آئیگا لہذا اعراض متعدد ہوں گے اور اعراض کے تعدد اور انقسام سے معروض کا تعدد اور انقسام لازم نہیں آتا کیونکہ ممکن ہے کہ ایک شئے غیر منقسم فی ذاتہ کے لیے متعدد اطراف و اعراض ہوں جو شئ واحد میں حال ہوں تو شق اول میں جزء لایتجزی کا انقسام لازم نہیں آئیگا، اور جواب کی تقریر یہ ہے کہ اطراف حال ہیں تو اگر دونوں طرف ایک محل میں حال ہوں تو طرفین کا اشارہ حسیہ میں متحد ہونا لازم آئے گا تو طرفین کی تلاقی لازم آئے گی اور وسط کا مانع عن التلاقی نہ ہونا لازم آئیگا، حالاں کہ

مانع عن التلاقی مفروض ہے تو مفروض کے خلاف لازم آئیگا اور اگر اطراف ایسے دو محل ہیں حال ہوں جو اشارہ حسیہ میں مختلف ہے تو انقسام لازم آئیگا خلاصہ یہ کہ حال کے انقسام سے محل کا انقسام ضروری ہے مگر یہ جواب مخدوش ہے کیونکہ حلول کی دو قسمیں ہیں حلول سریانی حلول طریانی، حلول سریانی میں بیشک حال کے انقسام سے محل میں انقسام اور محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم آتا ہے جیسے حرارت برودت سواد بیاض جب جسم میں حلول کرتے ہیں اس کے انقسام سے حال کا انقسام ہوتا ہے، یا حال کے انقسام سے جسم کا انقسام ہوجاتا ہے مگر حلول طریانی میں ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام نہیں ہوتا، جیسے معلومات کی صورتیں عقول اور نفوس میں حال ہوتی ہیں مگر معلومات کی صورتوں کے تعدد اور انقسام سے عقول اور نفوس میں تعدد اور انقسام نہیں ہوتا اور اطراف کا ذی اطراف میں حلول طریانی ہے لہذا اطراف کے تعدد اور انقسام سے جزء لایتجزی میں تعدد اور انقسام لازم نہیں آئیگا ۱۲

ولانا لو فرضنا جزأ علی ملتقی جزئین فاما ان یلاقی واحدا منہما فقط او مجموعہما او من کل واحد منہما شیئا او واحدا منہما و بعضا من الاخر الاول محال والا لم یکن علی الملتقی فتعین احد القسمین الاخیرین بل احد الاقسام الاخر فیلزم الانقسام ای انقسام ما علی الملتقی او الکل او ما علی الملتقی و احد الجزئین واحد الطرفین لا محالۃ **ترجمہ** اور اس لیے کہ اگر ہم ایک جزء کو دوسروں کے ملتقی پر فرض کرلیں پس یا وہ جزء کسی ایک سے ملاقی ہوگا صرف، یا دونوں کے مجموعہ سے یا دونوں میں ہر ایک کے کچھ حصہ سے یا کسی ایک کے پورے جزء سے اور دوسرے کے بعض سے ملاقی ہوگا اور پہلی صورت محال ہے ورنہ ملتقی پر ہونا باطل ہوجائے گا تو اخیرین میں سے ایک کوئی صورت متعین ہوگئی بلکہ اخیر کی کوئی ایک صورت لازم آتی ہے، یا کل کی تقسیم ہونا لازم آتا ہے یعنی جو جزء ملتقی پر واقع ہے اسکی تقسیم لازم آتی ہے یا کل کی یا اس جزء کی جو ملتقی پر واقع ہے یا اس کی دونوں جانب میں سے کسی ایک سے ملاقی ہو"

لہ **قولہ** لانا لو فرضنا الخ ابطال جزء کی دوسری دلیل بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب جزء لایتجزی کا وجود ممکن ہوگا تو یہ ممکن ہے کہ تین اجزاء اس طرح متماس ہوں کہ ایک جزء دو جزء کے ملتقی پر واقع ہو اور تالی یعنی دو جزء کے ملتقی پر ایک جزء کا واقع ہونا باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہے لزوم کی دلیل ظاہر تھی اسلئے مصنف نے بیان نہیں کیا۔ تالی کے بطلان پر دلیل قائم کرتے ہیں کما سیاتی تقریرہ ۱۲ ۲ہ **قولہ** جزء علی ملتقی الخ تالی کے بطلان کی تقریر یہ ہے کہ جب ایک جزء دو جزء کے ملتقی پر فرض کیا جائے گا تو اس میں عقلاً دس احتمالات ہیں مگر چھ احتمالات ظاہر البطلان ہیں اسوجہ سے مصنف نے اور

شارح نے ملکر صرف چار احتمالات بیان کئے وہ یہ ہیں کہ وہ ایک جزیا دونوں جزؤں میں سے صرف ایک سے ملاقی ہوگا، یا دونوں کے پورے مجموعے سے ملاقی ہوگا یا دونوں کے بعض سے ملاقی ہوگا یا ایک جزء کے پورے اور دوسرے جزء کے بعض سے ملاقی ہوگا۔ اور یہ چاروں احتمالات باطل ہیں اول اسوجہ سے باطل ہے کہ وہ ایک جزء ملتقی پر نہیں ہوگا، حالانکہ اس کو ملتقی پر فرض کیا گیا ہے تو خلاف مفروض لازم آئے گا اور بقیہ تین احتمالات اسوجہ سے باطل ہیں کہ ان تینوں میں سے ہر ایک کا یا بعض کا انقسام لازم آئیگا یعنی احتمال ثانی کی بنا پر اس جزء کا انقسام لازم آئیگا جو ملتقی پر فرض کیا گیا ہے اور احتمال ثالث کی بنا پر تینوں کا انقسام لازم آئیگا اور احتمال رابع کی بنا پر جو ملتقی پر ہے اسکا اور دوسرے دو جزؤں میں سے ایک کا انقسام لازم آئیگا لہذا جس کو لایتجزی فرض کیا گیا تھا اس کا متجزی ہونا لازم آیا یہ خلاف مفروض ہے باطل ہے اس دلیل پر یہ اعتراض ہے کہ جسم کی جزء لایتجزی سے ترکیب کی بنا پر بھی ممکن ہے کہ کسی جزء کا دو جزؤں کے ملتقی پر واقع ہونا محال ہو تو فرض محال سے جو محال لازم آئے گا وہ محال نہیں ہوگا کما مر اور اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً آٹھ اجزاء لایتجزی سے جسم کی ترکیب اسطرح ہو کہ کوئی جزء کسی دو جزء کے ملتقی پر واقع نہ ہو سب ایک دوسرے جزء کے محاذی ہوں مثلاً چار جزء کا مجموعہ چار جزء کے مجموعہ پر اسطرح واقع ہو کہ اوپر کا کوئی نیچے کے کسی دو جزء کے ملتقی پر واقع نہ ہو تو انقسام لازم نہیں آئیگا اس کا حاشیہ فخریہ میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ جب جزء لایتجزی سے جسم کی ترکیب ممکن ہوگی تو یہ بھی ممکن ہے کہ دوسرا جسم اسی طرح اجزاء سے مرکب ہو اور اسکو پہلے جسم پر رکھ دیا جائے تو جسم موضوع کا ہر جزء موضوع علیہ کے ہر جزء پر واقع ہوگا اور جب اوپر کے جسم کو حرکت دی جائے گی تو اس کا ہر جزء دوسرے جسم کے دو جزء کے ملتقی پر واقع ہو جائیگا لہذا انقسام لازم آئیگا مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جو لوگ جزء لایتجزی سے جسم کی ترکیب کے قائل ہیں وہ لوگ ایک جزء کی مقدار سے کم حرکت کے وجود کے قائل نہیں ہیں تو جب اوپر کے جسم کی حرکت ہوگی تو کم سے کم ایک جزء کے مقدار ہوگی لہذا حرکت کے بعد جسم متحرک کا ہر جزء دوسرے جزء کے اوپر واقع ہو جائیگا ملتقی پر واقع نہیں ہوگا لہذا انقسام لازم نہیں آئیگا پس معلوم ہوا کہ جزء لایتجزی کے ابطال کی دونوں دلیلیں تام نہیں اور یہی دونوں دلیلیں مایۂ ناز ہیں، جن کا حال معلوم ہوا۔

وینبغی ان یعلم ان ھذین الدلیلین یدلان علی بطلان ترکب الجسم من الاجزاء التی لایتجزی وتحریرھما بان یقال لو امکن ترکب الجسم منھا لامکن وقوع جزء بین جزئین او علی ملتقاھما والتالی باطل لما فصل فکذا المقدم ولا دلالۃ لھما علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ اذ لیس لنا ان نقول لو امکن وجود الجزء فی نفسہ لامکن وجود جزء بین جزئین او علی ملتقاھما لاحتمال ان یقتضی نوعہ الانحصار فی فرد فعلی ھذا ناسب ان یقال فی صدر البحث فصل فی ابطال ترکب الجسم من الاجزاء التی

لا یتجزی اقول یمکن اقامۃ الدلیل علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ بان یفرض الجزء بین الجسمین او علی ملتقاھما کما لا یخفی علی ذوی الافہام **ترجمہ** اور مناسب یہ ہے کہ جانا جائے کہ یہ دونوں دلیلیں دلالت کرتی ہیں کہ اجزاء لایتجزیٰ سے جسم کی ترکیب باطل ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر جسم کا مرکب ہونا ان سے ممکن ہو تو البتہ دونوں جزء کے درمیان جزء کا واقع ہونا ممکن ہے یا ان کے ملتقی پر ــــــــ ، اور ثانی باطل ہے جیسا کہ اوپر اس کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے پس مقدم باطل ہوگیا اور ان کی دلالت اس بات پر نہیں ہے کہ فی نفسہٖ جزء لایتجزیٰ کا وجود باطل ہے اسلئے کہ ہمارے لیے اجازت یہ نہیں ہے کہ کہیں کہ فی نفسہٖ جزء لایتجزی کا وجود ممکن ہوتا تو البتہ ممکن ہے ایک جزء کا دو جزؤں کے درمیان یا ملتقی پر ہونا ممکن ہے اس لیے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ جزء لایتجزی ان نوع کا ایک ہی فرد ہو لہٰذا مناسب ہوا کہ مصنف شروع فصل میں فرماتے ۔اس اجزاء سے جسم کی ترکیب باطل ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتے ،میں کہتا ہوں کہ فی نفسہٖ جزء لایتجزی کے وجود کے بطلان پر دلیل قائم کرنا ممکن ہے بایں طور کہ وہ جزء دو جسم کے درمیان پایا جائے یا دونوں کے ملتقی پر، جیسا کہ اہل فہم کے نزدیک پوشیدہ نہیں ہے۔

لہ قولہ ینبغی ان یعلم الخ شارح ماتن پر اعتراض کرتے ہیں کہ ماتن نے اس فصل کا عنوان ابطال جزء لایتجزی رکھا ہے اور دونوں دلیلیں جزء لایتجزی سے جسم کی ترکیب کے بطلان پر دلالت کرتی ہیں ، کیونکہ یہ دونوں جزء کے تعدد اور اقتران پر موقوف ہیں دلیل اول کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم جزء لایتجزی سے مرکب ہو تو ایک جزء دو جزء کے درمیان واقع ہوگا اور محذور لازم آئیگا اور دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم کی ترکیب جزء لایتجزی سے ہو تو ایک جزء کا دو جزء کے ملتقی پر واقع ہونا لازم آئیگا اور محذور لازم آئیگا کما مر تفصیلہ اور یہ دونوں دلیلیں جزء لایتجزی کے وجود فی نفسہٖ کے بطلان پر دلالت نہیں کرتیں کیونکہ دلیل اس طرح جاری نہیں کی جا سکتی کہ اگر جزء لایتجزی کا وجود ممکن ہو تو ایک جزء کا دو جزء کے درمیان یا دو جزء کے ملتقی پر واقع ہونا ممکن ہوگا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ جزء لایتجزی کی حقیقت میں ایک فرد میں انحصار کو مقتضی ہو جیسے واجب الوجود ایک فرد میں منحصر ہے اور جب جزء لایتجزی کا ایک ہی فرد ممکن ہوگا ،تو یہ دلیلیں جاری نہیں ہوں گی لہٰذا مصنف کے لیے مناسب تھا کہ فصل کا عنوان فی ترکب الجسم من الاجزاء التی لاتتجزی رکھتے تاکہ دلیل مدعیٰ کے مطابق ہو جاتی اور چونکہ مصنف کے کلام کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ مصنف نے ابطال الجزء سے اشارہ کر دیا ہے کہ جزء معنی من حیث جزء کے ابطال کیا جائیگا اسو جہ سے شارح نے ناسب فرمایا وجب نہیں فرمایا ۱۲ **لہ قولہ اقول یمکن الخ** یعنی ان دونوں دلیلوں میں تھوڑا تغیر کیا جائے تو ان دونوں دلیلوں سے جزء لایتجزی کا وجود فی نفسہٖ بھی باطل ہو سکتا ہے اور انحصار فی فرد واحد کا اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ تغیر کے بعد یہ دلیلیں تعدد اجزاء پر موقوف نہیں رہیں گی ، اور تغیر یہ ہے کہ بجائے جزئین کے جسمین کر دیا جائے یعنی اسطرح کہا جائیگا اگر جزء لایتجزی کا وجود ممکن ہو تو اس کو دو جسم کے درمیان فرض کیا جائے گا تو یا دونوں

جسم کے ملاقی ہونیسے مانع ہوگا نہیں شق اول میں انقسام لازم آئیگا اور شق ثانی میں تداخل لازم آئیگا۔ اور دوسری دلیل میں کہا جائے کہ اس جزء کو دو جسموں کے ملتقی پر فرض کیا جائیگا تو وہی محذورات لازم آئیں گے جو دلیل ثانی میں لازم آئے تھے۔ اس پر بعض محشیوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ تغیر کے بعد بھی جزء لایتجزی کا وجود فی نفسہ گو دو دلیلوں سے باطل نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ یہ دلیلیں جزء کے جسمین کے ساتھ مقارنت پر موقوف ہے اور ممکن ہے مقارنت محال ہو کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ جزء فلک الافلاک کے محدب یعنی سطح اعلیٰ کے اوپر ہو اور اگر مقارنت جسمین تسلیم کر لیا جائے تو مانع نہ ہونے کی شق اختیار کی جائے گی اور تداخل کا استحالہ غیر مسلم ہوگا کیونکہ تداخل کی جسم کی جزء لایتجزی سے ترکیب کی بنا پر محال ہے اسکا جواب یہ ہے کہ جزء لایتجزی کا فلک الافلاک کے اوپر ہونا محال ہے اور جواہر کا تداخل مطلقاً محال ہے۔"

فصل[1] فی اثبات الہیولی ولا حاجۃ[2] الی اثبات الصورۃ الجسمیۃ لانہا ھی الجوھر الممتد فی الجہات الثلث ووجودھا[3] معلوم بالضرورۃ کل جسم من حیث[4] ھو جسم فھو مرکب من جزئین ای جوھرین یحل احدھما فی الاخر وانما قلنا[5] من حیث ھو جسم لانھم یثبتون[6] لہ من حیث ھو نوع من انواع الجسم جزء اٰخر حالا مع الصورۃ[7] الجسمیۃ فی الھیولی ویسمی صورۃ نوعیۃ وسیجیئ بیانھا۔ ترجمہ فصل اثبات ہیولی کے بیان میں اور صورت جسمیہ کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات میں ممتد ہے اور اس کا وجود بداہۃً معلوم ہے اور ہم نے "من حیث ہو جسم" کہا ہے کیونکہ فلاسفہ جسم کے لیے "من حیث ہو نوع من انواع الجسم" بحیثیت نوع کے ایک دوسرا جزء ثابت کرتے ہیں، جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہیولیٰ میں حلول کرتا ہے جس کا نام صورت جسمیہ ہے جس کا بیان آئندہ آئیگا۔"

[1] قولہ فصل فی اثبات الہیولی الخ بظاہر لفظ ہیولی یونانی ہے بمعنی اصل اور مادہ ہے ممکن ہے کہ یہ لفظ عربی ہو عربی میں ہیولی بمعنی روئی ہے چونکہ روئی ہر قسم کے کپڑوں میں پائی جاتی ہے، اور ہیولیٰ بھی ہر قسم کے اجسام میں ہوتا ہے اس مناسبت سے اس کا ہیولی نام رکھ دیا گیا جب مصنف جزء لایتجزی کا ابطال کر چکے تو چونکہ مشائین کے نزدیک جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے ہوتی ہے لہذا مصنف ہیولی کا اثبات کرتے ہیں، اور ہیولی کے اثبات کی وجہ شارح بیان کریں گے، ہیولیٰ سے مراد یہاں ہیولی اولی ہے ہیولیٰ ایسے جوہر بسیط کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں اپنے حال یعنی صورت جسمیہ کا محتاج ہو اور اتصال وانفصال کو قبول کرتا ہو ۱۲ [2] قولہ ولا حاجۃ الخ جسم کی ترکیب میں متکلمین اور اشراقیین اور مشائین کا اختلاف ہے متکلمین کے نزدیک جسم اجزاء لایتجزی سے مرکب ہے اور اشراقیین کے نزدیک جسم کی ترکیب ایک جزء عرضی یعنی مقدار سے اور ایک جزء جوہری سے جس کو اس اعتبار سے کہ اسمیں مقدار حلول کرتی ہے ہیولیٰ کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کو اشکال مختلفہ عارض ہوتی ہیں صورت

جسمیہ کہتے ہیں اور مشائین کے نزدیک جسم کی ترکیب دُو جز جوہری سے ہے ایک جز کو ہیولیٰ اور دوسرے جز کو صورت جسمیہ کہتے ہیں مصنف چونکہ مشائین کے مذہب کے مطابق جسم کی حقیقت بیان کرنا چاہتے ہیں اسلئے ہیولیٰ کے اثبات کے لیے یہ فصل منعقد کی، اس پر ایک سوال ہوسکتا ہے کہ جب حکمت طبعیہ کے موضوع کی حقیقت کا بیان مقصود ہے تو اسکی حقیقت جسطرح ہیولیٰ کے اثبات پر موقوف ہے صورت جسمیہ کے اثبات پر بھی موقوف ہے تو مصنف نے صرف ہیولیٰ کے اثبات کے لیے تو فصل منعقد کی صورت جسمیہ کے اثبات کے لیے کیوں فصل منعقد نہیں کی شارح اسی اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ صورت جسمیہ کے اثبات کی ضرورت نہیں ہے صورت جسمیہ کا وجود بداہۃً معلوم ہے کیونکہ جب جسم کے بعض اعراض کا مثلاً سطح اور رنگ اور شکل کا ادراک کرتے ہیں تو عقل یقین کرتی ہے کہ یہاں ایسا جوہر ہے جو تینوں جہت میں ممتد ہے اور یہ اعراض اسی جوہر کے ساتھ قائم ہیں اور اسی ممتدالی الجہات کو صورت جسمیہ کہتے ہیں پس صورت جسمیہ کو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے ۱۲ ۳ قولہ وجودہا معلوم بالضرورۃ الخ صورت جسمیہ کے بداہۃً معلوم ہونیکا یہ مطلب نہیں ہے کہ صورت جسمیہ محسوس ہے کیونکہ حکماء کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ محسوس بالذات مبصر روشنی اور الوان ہیں بلکہ بداہۃً معلوم ہونے سے یہ مراد ہے کہ جب جسم کے بعض اعراض محسوس ہوتے ہیں تو عقل ایک جوہر ممتد الی الجہات الثلاثہ کے وجود کا حکم کرتی ہے اور اس حکم کے لیے قیاس و برہان مرکب کرنیکی ضرورت نہیں ہوتی ۱۲ ۴ قولہ من حیث ہو جسم الخ شارح یہاں بھی ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض مصنف کی عبارت پر وارد ہوتا ہے مصنف نے جب یہ حکم کیا کہ جسم دو جزء سے مرکب ہے، تو اعتراض ہوگیا کہ جسم کے اجزاء کا دو میں انحصار صحیح نہیں ہے کیونکہ جسم میں تین اجزاء ہیں ہیولیٰ اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ، اس تیسرے جزء کا بیان مستقل ایک فصل میں آئیگا تو شارح نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ جسم من حیث جسم کے اجزاء دُو ہی میں منحصر ہیں البتہ جسم من حیث نوع ہونے کے تین اجزاء سے مرکب ہے یعنی صورت نوعیہ مطلق جسم کے لیے جز نہیں ہے بلکہ نوع جسم کے لیے جزء ہے ۱۲ ۵ قولہ انما قلنا الخ شارح خود ہی حیثیت کی توجیہ کرتے ہیں کہ جسم کے نوع ہونے کے اعتبار سے تین اجزاء ہیں اور یہاں کلام نفس جسم سے ہے اور نفس جسم کے لیے صرف دُو جز ہیں ہیولیٰ اور صورت جسمیہ، اس پر یہ اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ نفس جسم تو صرف صورت جسمیہ کو مقتضی ہے اس لیے کہ جسم کی تعریف جوہر قابل للابعاد الثلاث کی گئی ہے اور اس معنیٰ کے ساتھ صرف صورت جسمیہ متصف ہے لہٰذا نفس جسم صرف ایک جزء کو مقتضی ہے اسکا یہ جواب دیا گیا ہے کہ جو تعریف پہلے بیان کی گئی ہے کہ وہ درحقیقت صورت جسمیہ کی تعریف ہے تسمیۃ الکل باسم الجزء کے طور پر اسکو جسم کی تعریف مسامحۃً قرار دیا گیا ہے جسم کی حقیقی تعریف جوہر مرکب من جوہرین یحل احدہما فی الآخر ہے پس نفس جسم دُو جز کو مقتضی ہے ایک ہیولیٰ اور دوسرا جز صورت جسمیہ ہے اور نفس جسم تعریف حقیقی کے اعتبار سے صورت نوعیہ کو مقتضی نہیں ہے ۱۲ ۶ قولہ لانہم یثبتون الخ ہم کی ضمیر مشائین کی طرف لوٹتی ہے مشائین کے نزدیک صورت نوعیہ ثابت ہے اشراقیین صورت نوعیہ کا بھی انکار کرتے ہیں ۱۲ ۷ قولہ مع الصورۃ الجسمیۃ الخ لفظ صورت کا حقیقۃً اطلاق صورت جسمیہ پر ہوتا ہے اور صورت نوعیہ پر مجازاً اطلاق ہوتا ہے کیونکہ مطلقاً صورت سے ذہن صورت نوعیہ جنسیہ کی طرف متبادر ہوتا ہے اور تبادر ذہن حقیقت کی علامت ہے نیز جب لفظ دائر ہو حقیقت اور مجاز اور اشتراک میں تو حقیقت و مجاز کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا مصنف کے کلام میں چونکہ صورت مطلق ہے

لہذا اس سے صورت جسمیہ مراد ہے ۱۲

وَ[1] قد يقال الحلول اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الأخر و اعترض[2] عليه بثلثة وجوه الاول[3] انه لا يصدق على حلول اعراض المجردات فيها لانها لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضه فان[4] العقل يميز كلا منهما عن صاحبه بل لا اتحاد في الاشارة العقلية اصلا بخلاف الاشارة الحسية فانها تنتهي الى الحال و المحل الحسيين معا ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ حلول ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہو جاتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو جائے اور اس پر تین طرح سے اعتراض کئے گئے ہیں اول مجردات کے عوارض کے حلول پر یہ تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ مجردات کی طرف اشارہ حسیہ کیا ہی نہیں جا سکتا اور اشارہ عقلیہ مجرد ات کیطرف اس اشارہ عقلیہ کے غیر ہوتا ہے جو مجرد کے اعراض کی جانب کیا جاتا ہے اس لیے کہ عقل دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کر دیتی ہے بلکہ اشارہ عقلیہ پر اتحاد ہی نہیں پایا جاتا برخلاف اشارہ حسیہ کے کہ وہ حال و محل حسی دونوں کی طرف ایک ساتھ پہنچ جاتا ہے ۱۲

---

[1] **قولہ** وقد یقال الخ جب ماتن نے یہ کہا یحل احدہما فی الآخر تو حلول کی تعریف کی ضرورت ہوئی اسوجہ سے شارح حلول کی تعریف مع مالہ وما علیہ کے بیان کرتے ہیں، پہلی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ ایسا تعلق ہو کہ ایک شئی کی طرف اشارہ بعینہ دوسرے کیطرف اشارہ ہو یعنی اشارہ حسیہ میں متحد ہوں ۱۲

[2] **قولہ** اعترض علیہ الخ حلول کی اس تعریف پر متعدد اعتراضات ہیں تین اعتراضات شارح نے بیان کئے ہیں اور ایک اعتراض محشی نے بھی بیان کیا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ صورت کے ہیولی میں حلول پر یہ تعریف صادق نہیں آتی اس لیے کہ ہیولی چونکہ محسوس نہیں ہے لہذا اسکی طرف اشارہ حسیہ نہیں ہو سکتا پس اشارہ حسیہ میں اتحاد نہیں ہوگا۔ نیز اصوات کا ہوا میں حلول ہے مگر اس پر بھی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ صوت اشارہ حسیہ کے قابل نہیں ہے پس ان دونوں کا حلول تعریف سے خارج ہے اسکا جواب یہ ہے کہ اشارہ حسیہ سے عام معنی مراد ہے خواہ حقیقی ہو یا تقدیری یعنی اگر اشارہ ممکن ہو تو دونوں کی طرف اشارہ متحد ہوگا تو اب تعریف صادق آئے گی کیونکہ ہیولی اور صوت کی طرف اگرچہ اشارہ نہیں ہوتا لیکن ہیولی اور صوت مشار الیہ ہوں تو ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ بعینہ ہو جائے گا لہذا اشارہ حسیہ تقدیریہ میں متحد ہونے پس حلول کی تعریف صادق آئے گی اور تعریف جامع ہو جائے گی ۱۲ [3] **قولہ** الاول انہ لا یصدق الخ اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف حلول کے بعض افراد یعنی مجردات کے اعراض کے حلول پر صادق نہیں آتی کیونکہ مجردات قابل اشارہ حسیہ نہیں ہیں قابل

اشارہ حسیہ وہ چیزیں ہوتی ہیں جو متحیز بالذات یا متحیز بالعرض ہوں اور مجردات اور اس کے علوم متحیز نہیں ہیں لہذا جامع نہیں ہوئی اسکا ایک جواب تو وہی ہے جو حاشیہ سابقہ میں گزرا یعنی اشارہ حسیہ سے عام مراد ہے خواہ حقیقیہ ہو یا تقدیریہ ہو دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف خاص جواہر کے حلول کی ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ مقصود صورت جسمیہ کا ہیولی میں حلول بیان کرنا ہے اور صورت جسمیہ جوہر ہے اور مجردات کے علوم اعراض ہیں لہذا اس پر تعریف صادق آنا مضر نہیں ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف خاص حلول سریانی کی ہے حلول سریانی اس حلول کو کہتے ہیں جس میں حال کا ہر جزء محل کے ہر جزء میں داخل ہو جائے اس طرح کہ ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام لازم آوے اس پر بھی قرینہ وہی ہے کہ مقصود صورت جسمیہ کا حلول بیان کرنا ہے اور علوم کا مجردات میں حلول طریانی ہے اور اسمیں یہاں کلام نہیں ہے لہذا التعریف سے خارج ہونا مضر نہیں ہے ۱۲ ؁ قولہ والاشارۃ الخ اعتراض اول کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے شارح اس جواب کو رد کرتے ہیں جواب کی تقریر یہ ہے کہ اشارہ کی دو قسمیں ہیں اشارہ حسیہ اور اشارہ عقلیہ مجردات اشارہ حسیہ کے قابل نہیں مگر اشارہ عقلیہ کے قابل ہیں اور تعریف میں اشارہ سے عام مراد ہے۔ یعنی خواہ اشارہ حسیہ میں متحد ہوں یا اشارہ عقلیہ میں اور ظاہر ہے کہ مجردات کی طرف اشارہ عقلیہ بالذات بعینہ اس کے اعراض کیطرف اشارہ ہے۔ لہذا تعریف صادق آجائے گی، شارح کے رد کا حاصل یہ ہے کہ اشارہ عقلیہ میں اتحاد نہیں ہوسکتا کیونکہ اشارہ عقلیہ التفات نفس کو کہتے ہیں اور نفس ـــــ ایک آن میں متعدد امور کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا اور اس ردّ کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ اشارہ عقلیہ میں مغایرت سے مراد اگر مغایرت من کل الوجوہ ہے تو یہ مسلم نہیں اسلئے کہ مجردات کی طرف اشارہ عقلیہ بالذات اس کے اعراض کی طرف اشارہ بالعرض ہے لہذا من وجہ اتحاد ہوگیا اور اگر مغایرت بالذات مراد ہے تو یہ مسلم ہے لیکن حلول کی تعریف میں اتحاد فی الاشارۃ سے عام مراد ہے خواہ اشارہ میں اتحاد بالذات ہو یا بالعرض لہذا تعریف صادق آئے گی ۱۲ ؁ قولہ فان التعقل الخ یہ اشارہ عقلیہ میں مغایرت کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عقل میں اتنی طاقت ہے کہ مجردات اور ان کے اعراض میں امتیاز کرے بلکہ اشارہ عقلیہ میں اتحاد نہیں ہوسکتا کیونکہ نفس کا التفات متعدد امور کیطرف ایک آن میں نہیں ہوسکتا اور اشارہ حسیہ چونکہ حال اور محل کیطرف منتہی ہوتا ہے لہذا ایک ہی اشارہ حال اور محل کیطرف ہوسکتا ہے ۱۲

> الثانی انه لایصدق علی حلول الاطراف فی محالها کحلول النقطة فی الخط والخط فی السطح والسطح فی الجسم لان الاشارة الی الطرف غیر الاشارة الی ذی الطرف **ترجمہ** دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف اطراف کے اپنے محل میں حلول کرنے پر صادق نہیں آتی جیسے نقطہ کا حلول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں۔ اس لیے کہ طرف کی جانب اشارہ کرنا ذی طرف کی جانب اشارہ کرنے کا غیر ہے۔"

؎ قولہ الثانی الخ دوسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف اطراف کے حلول پر صادق نہیں آتی یعنی نقاط اور خطوط اور سطوح اپنے اپنے محل میں حلول کرتے ہیں یعنی نقطہ خط میں اور خط سطح میں اور سطح جسم میں حال ہے اور چوں کہ حال اور محل کی طرف

اشارۃ متعدد اور متغایر ہوتاہے اسلیئے یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی لہذا طول کی تعریف جامع نہیں ہوئی اعتراض اول اور ثانی کا مآل ایک ہے مگر چوں کہ مادۂ نقض مختلف ہے اسلیئے اس کو دو[۲] اعتراض شمار کیا گیا ہے "

الثالث انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالاً بعضها في بعض وليس كذلك ويمكن ان يجاب عن الثاني بما ذكره بعض المحققين من أن الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي طرفه فان الاشارة الى الخط لا يجب ان تكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه قد تكون امتداداً خطياً موهوماً اخذاً من المشير منتهياً الى نقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه في سمت خط ينطبق طرفه على تلك النقطة من المشار اليه وقد تكون امتداداً سطحياً ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطاً خرج من المشير في سمت سطح انطبق طرفه على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصداً والى الخط تبعاً والثانية بالعكس۔ **ترجمہ** تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف سے لازم آتا ہے کہ وہ اطراف جو اپنے ذی طرف پر داخل ہوں، جب ایسے دو طرف ایک دوسرے سے ملاقی ہوں تو لازم آئیگا کہ یہ تلاقی حال ہے ایک کا دوسرے میں حالاں کہ ایسا نہیں ہے اور ممکن ہے کہ دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائے جس کو بعض محققین نے ذکر کیاہے کہ نقطہ کی جانب کا اشارہ بعینہ خط کیطرف اشارہ شمار کیا جاتا ہے جوکہ اس کا کنارہ ہے۔ اس لیے کہ اشارہ خط کی طرف ضروری نہیں ہے کہ خط پر منطبق ہوجائے بلکہ اس کی طرف اشارہ کبھی امتداد خطی موہوم ہوتا ہے جو مشیر سے شروع ہوکر اس خط کے نقطہ پر منتہی ہوتا ہے۔ گویا مشیر سے نقطہ خارج ہوا اور مشار الیہ کی جانب حرکت کیا اور درمیان میں خط موہوم پیدا ہوگیا اس خط کا طرف مشار الیہ کے نقطہ سے منطبق ہوا اور کبھی امتداد سطحی ہوتا ہے کہ منطبق ہوتا ہے خط اسکی طرف سے مشار الیہ کے خط سے پس گویا مشیر کے خط خارج ہوا اور بیچ میں سطح بنا جسکی طرف مشار الیہ سے منطبق ہوئی۔ دونوں اشاروں میں فرق یہ ہے کہ پہلا اشارہ نقطہ کی جانب قصداً ہے اور خط کی جانب تبعاً ہے اور دوسرا اس کے برعکس ہے "

[۱] **قولہ** الثالث انہ یلزم الخ یہ اعتراض تعریف کے مانع ہونے پر ہے اس کا حاصل ہے کہ جب دو[۲] خط طول میں ایک دوسرے سے ملاقی ہوتے ہیں تو دونوں کے اطراف جو نقطے ہیں متداخل ہوجاتے ہیں ایک نقطہ کیطرف اشارہ بعینہ دوسرے کی طرف ہوتا ہے اسی طرح جب دو سطحیں عرض میں ایک دوسرے سے ملاقی ہوتی ہیں تو دونوں کے اطراف جو خطوط ہیں ایک دوسرے

میں متداخل ہوجاتے ہیں اور اشارہ میں اتحاد ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس جب دو جسم ایک دوسرے سے ملاقی ہوتے ہیں تو دونوں کے اطراف متداخل ہوکر اشارہ حسیہ میں متحد ہوجاتے ہیں تو ان اطراف کے تداخل پر حلول کی تعریف صادق آتی ہے حالاں کہ تداخل اور حلول میں متعدد اعتبار سے مغایرت ہے لہٰذا تعریف مانع نہیں ہوئی تداخل و حلول میں ایک مغایرت یہ ہے کہ جواہر کا حلول ممکن ہے اور تداخل ممتنع ہے دوسری مغایرت یہ ہے کہ حال محل سے منفک نہیں ہوسکتا اور متداخلین ایک دوسرے سے منفک ہوتے ہیں تیسری مغایرت یہ ہے کہ حال محل کے لیے نعت اور صفت ہوتا ہے اور تداخل میں ایک دوسرے کے لیے صفت نہیں ہوتا اتنی مغایرت کے باوجود حلول کی تعریف تداخل پر صادق آتی ہے لہٰذا تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہوئی ۱۲ ۲ **قولہ** لکن ان یجاب الخ شارح نے اول کا جواب نہیں دیا ثانی اور ثالث کا جواب دیا ہے مگر ثانی کے جواب میں اتحاد فی الاشارہ سے عام معنی مراد لیا ہے کہ اتحاد بالذات ہو یا بالتبع ہو اگر یہ تعمیم مراد ہو تو اعتراض اول کا بھی جواب ہو جائیگا کما مر اعتراض ثانی کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حلول کی تعریف میں اتحاد فی الاشارہ سے اتحاد فی الجملہ مراد ہے یعنی اشارہ حقیقیہ میں اتحاد ہو یا اشارہ تبعیہ میں اتحاد ہو اور اطراف اور ذی اطراف میں ایسا اتحاد محقق ہے کیونکہ اطراف کی طرف اشارہ حقیقیہ ذی طرف کی جانب بالتبع ہوتا ہے اور ذی طرف کی جانب اشارہ حقیقیہ اطراف کی جانب بالتبع ہوتا ہے لہٰذا حلول کی تعریف صادق آئے گی ۱۲ ۳ **قولہ** ان الاشارۃ الخ معترض کے اعتراض کی بنا اس توہم پر ہے کہ مشارٌ الیہ پر اشارہ کا انطباق ضروری ہے اسی وجہ سے اطراف اور ذی اطراف کے اشارہ میں مغایرت قرار دیکر اعتراض کیا لہٰذا جواب اسی توہم کو دفع کرکے دیتے ہیں کہ نقطہ کیطرف اشارہ بعینہٖ اس خط کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے جس خط کا وہ نقطہ طرف ہے کیونکہ خط کی طرف اشارہ کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اشارہ پورے خط پر منطبق ہو اس لیے کہ اشارہ کی دو قسم ہے حقیقیہ اور تبعیہ اشارہ حقیقیہ میں انطباق ضروری ہے اور اشارہ تبعیہ میں انطباق ضروری نہیں ہے، اور تعریف میں مطلق اشارہ حسیہ ہے ۴ **قولہ** بل لاشارۃ الخ یہاں سے اشارہ کی تفصیل بیان کرتے ہیں تفصیل سے اشارہ کی کیفیت بیان کرنی ہے تاکہ یہ واضح ہوجائے کہ اشارہ میں انطباق ضروری نہیں ہے اشارہ حسیہ کی حقیقت محسوسات میں سے کسی محسوس کی تعیین اور تخییل ہوتی ہے اور اشارہ عقلیہ معلومات میں سے کسی معلوم کی تعیین ہوتی ہے لہٰذا امتداد خطی یا امتداد سطحی یا امتداد جسمی اشارہ حسیہ کی حقیقت نہیں ہے بلکہ بیان کیفیت ہے مسامحۃً اسکو اشارہ قرار دیا گیا ہے پس معلوم ہوگیا کہ نفس اشارہ میں انطباق ضروری نہیں ہے اور امتداد کو اشارہ کہنا اس وجہ سے تسامح ہے اشارہ مشیر کی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ امتداد مشیر کی صفت نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ امتداد اشارہ نہیں ہے بلکہ تخییل امتداد اشارہ حسیہ ہے ۱۲ ۵ **قولہ** قد تکون الخ اشارہ کی تفصیل کرتے ہیں اسکا خلاصہ یہ ہے کہ نقطہ کیطرف اشارہ کی یہ کیفیت ہے کہ مشیر سے ایک وہمی نقطہ نکل کر مشارٌ الیہ کی طرف حرکت کرتا ہے اور نقطہ کے حرکت سے خط وہمی پیدا ہوتا ہے اس خط وہمی کا ایک کنارہ مشیر کیطرف ہوتا ہے اور دوسرا کنارہ نقطہ مشار الیہ پر منطبق ہوتا ہے اور دوسری کیفیت یہ ہے کہ مشیر سے ایک وہمی خط نکل کر مشار الیہ کی طرف حرکت کرتا ہے اور خط کے حرکت سے سطح وہمی پیدا ہوتی ہے اس سطح وہمی کا ایک کنارہ مشیر کی جانب ہوتا ہے اور دوسرا کنارہ اس خط پر منطبق

ہوتا ہے جس خط کا طرف نقطہ ہوتا ہے ۱۲ [۶] **قولہ** والفرق بین الاشارتین الخ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ امتداد خطی کے ذریعہ اشارہ اگرچہ خط اور نقطہ کی طرف ہے مگر نقطہ کیطرف قصدًا ہے اور خط کی طرف تبعًا ہے کیونکہ اشارہ قصدیہ کے لیے انطباق ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ امتداد خطی کا طرف نقطہ ہے اور نقطہ کا انطباق نقطۂ مشارہ پر ہوسکتا ہے خط پر انطباق نہیں ہوسکتا ہے لہذا خط کی طرف اشارہ تبعًا ہوگا اور امتداد سطحی کے ذریعہ اشارہ بالعکس ہے یعنی نقطہ کی طرف اشارہ تبعًا ہے اور خط کی طرف اشارہ قصدًا کیونکہ امتداد سطحی کا کنارہ خط ہے چونکہ ممتد ہوتا ہے لہذا نقطہ غیر ممتدہ پر منطبق نہیں ہوگا اسکی طرف بالقصد ہوگا منطبق ہوجائیگا لہذا خط کی طرف اشارہ قصدیہ ہوگا اور نقطہ کی طرف تبعیہ ہوگا ۱۲ [۷] **قولہ** ان الاولیٰ اشارۃ الخ اس فرق سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اشارہ جس شئ پر منطبق ہوگا اسکی طرف بالقصد ہوگا اور جس شئے پر منطبق نہیں ہوگا اس کی طرف اشارہ بالتبع ہوگا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ آسمان اور جہت اور پہاڑ وغیرہ اشیاء عظیم الحسیہ کی طرف کبھی اشارہ بالقصد نہیں ہوسکتا اس لیے امتداد خطی ہو یا امتداد سطحی ہو یا امتداد جسمی ہو کوئی اشارہ ان اشیاء پر منطبق نہیں ہوسکتا حالانکہ ان اشیاء کی طرف اشارہ بالقصد ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان اشیاء کیطرف اشارہ بالقصد بمعنی لغوی ہوتا ہے اور انطباق اشارہ بالقصد اصطلاحی میں شرط ہے ولا مناقشۃ فی الاصطلاح ۱۲

وکذا [۱] الاشارۃ الی السطح قد تکون امتدادا خطیا منتھیا الی نقطۃ منہ فتکون الاشارۃ الی تلک النقطۃ قصدا والی الخط والسطح تبعا وقد تکون امتدادا سطحیا ینطبق طرفہ علی خط من المشار الیہ فیکون ذلک الخط مشارا الیہ قصدا او بالذات والنقطۃ والسطح تبعا وبالعرض وقد یکون امتدادا جسمیا ینطبق السطح الذی ھو طرفہ علی السطح المشار الیہ فیکون السطح مشارا الیہ قصدا والی الخط والنقطۃ تبعا

ترجمہ اور ایسے ہی اشارہ سطح کیطرف کبھی امتداد خطی ہوتا ہے جو اُس کے نقطہ پر ختم ہوتا ہے پس اس نقطہ کیطرف اشارہ قصدًا ہوتا ہے اور خط اور سطح کی طرف تبعًا ہوتا ہے اور کبھی امتداد سطحی ہوتا ہے اور اس کی طرف مشارٌ الیہ کے خط پر منطبق ہوجاتی ہے پس یہ خط مشارٌ الیہ قصدًا اور بالذات ہے اور نقطہ اور سطح مشار الیہ تبعًا اور بالعرض ہے اور کبھی امتداد جسمی ہوتا ہے اس سطح سے منطبق ہوتا ہے جو اس جسم کا طرف ہے مشارٌ الیہ کی سطح پر پس سطح قصدًا مشارٌ الیہ ہے، اور خط اور نقطہ تبعًا ۱۲

[۱] **قولہ** وکذا الاشارۃ الی السطح الخ یعنی سطح کی جانب اشارہ کی تین صورتیں ہیں اول خط وہمی کے ذریعہ جسکا کنارہ سطح مشار الیہ کے ایک نقطہ پر منطبق ہوگا تو اس نقطہ کیطرف اشارہ بالقصد ہوگا اور سطح کے خط کیطرف اشارہ تبعًا ہوگا اور ثانی سطح وہمی کے ذریعہ ہوگا تو اس کا ایک کنارہ سطح وہمی مشارٌ الیہ کے ایک خط پر منطبق ہوگا تو اسکی طرف اشارہ بالقصد ہوگا اور سطح کے نقاط کی طرف

اشارہ تبعاً ہوگا اور ثالث جسم وہمی کے ذریعہ اس طرح پر کہ مشیر سے ایک سطح نکل کر مشارٌ الیہ کی طرف حرکت کریگی اور سطح کے حرکت سے جسم وہمی پیدا ہوگا جس کا ایک کنارہ سطح مشارٌ الیہ پر منطبق ہوگا تو اس سطح کی طرف اشارہ بالقصد ہوگا اور اس سطح کے خطوط اور نقاط کیطرف اشارہ تبعاً ہوگا، یہ اشارہ کی تیسری کیفیت خط کی طرف اشارہ میں نہیں پائی جاتی ١٢

وَكذا[1] الاشارة الى الجسم اما امتداد خطي منتهٍ الى نقطة منه او امتداد سطحي ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتداد جسمي ينطبق لسطح الذي هو طرف على سطح من الجسم المشار اليه او ينفذ[2] في اقطار المشار اليه بحيث ينطبق كل قطعة منه على قطعة من الجسم المشار اليه انطباقا وهميا والحال في تعلق الاشارة قصدا وتبعا على قياس ما عرفت ثم انك[3] اذا فتشت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي وكذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم اخذا من المشير منتهٍ الى المشار اليه **ترجمہ** اور ایسے ہی جسم کی طرف اشارہ یا تو امتداد خطی ہوگا اور اس کے نقطہ پر منتہی ہوگا، یا امتداد سطحی ہوگا اور وہ خط منطبق ہوگا جو اس سطح کا طرف ہے اس جسم کے خط پر یا امتداد جسمی ہوگا. اور وہ سطح منطبق ہوگی جو اس جسم کا طرف ہے اور مشار الیہ جسم کی سطح پر منطبق ہوگا یا اشارہ اطراف وجوانب میں نافذ ہو جائیگا اس طرح پر کہ مشیر کا ہر جزء مشار الیہ کے جز پر منطبق ہو جائے گا اور انطباق وہمی ہوگا اور حال اشارہ کے قصداً یا تبعاً متعلق ہونے میں اسی قیاس پر ہے جیسا کہ آپ نے اوپر پڑھا ہے۔ پھر جب آپ اپنی حالت پر محسوس کیطرف اشارہ کرنے میں غور فرمائیں گے تو ظاہر ہوگا کہ اکثر محسوسات کیطرف اشارہ کرنے میں امتداد خطی ہی اصل ہے اسی لیے کہا گیا ہے کہ اشارہ حسیہ امتداد خطی موہوم ہوتا ہے۔ جو مشیر سے شروع ہو کر مشار الیہ تک ختم ہوتا ہے ١٢

[1] قولہ کذا الاشارة الی الجسم الخ یعنی جسم کی طرف اشارہ کی چار کیفیتیں ہیں اوّل خط وہمی کے ذریعہ اور ثانی سطح وہمی کے ذریعہ اسکی تفصیل اس میں بالقصد و بالتبع کی تفصیل معلوم ہو چکی، تیسری کیفیت جسم وہمی کے ذریعہ ہے مگر جسم کی طرف امتداد جسمی سے اشارہ کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ جسم وہمی کا کنارہ جو سطح ہے جسم مشار الیہ کے سطح پر منطبق ہوگا تو اس سطح کی طرف اشارہ بالقصد ہوگا اور جسم کی طرف اور اس کے خطوط اور نقاط کی طرف اشارہ تبعاً ہوگا امتداد جسمی کی دوسری صورت یہ ہے کہ جسم وہمی کا کنارہ جسم مشار الیہ کے تمام اقطار میں نفوذ کریگا اس طرح پر جسم وہمی کا ہر جزء جسم مشار الیہ کے ہر جزء پر منطبق ہو جائیگا اس صورت میں جسم کی طرف اشارہ بالقصد ہوگا اور اس کے کنارہ اور خطوط اور نقاط کی طرف بالتبع ہوگا ١٢ [2] قولہ او ینفذ فی اقطار الخ یعنی جسم مشارہ کے طول وعرض وعمق میں نفوذ کریگا مگر یہ نفوذ اسی وقت متصور ہوگا جب جسم مشار الیہ

لطیف ہو مثلاً پانی ہوا یا ناریا شیشے کے اجسام وغیرہ ہو ۱۲ ۳؎ قولہ ثم انک اذا افتشت الخ بعض لوگوں نے اشارہ حسیہ کی مطلقاً یہ تعریف کی ہے کہ امتداد خطی موہوم ہو اور سید شریف نے یہ تفصیل بیان کی ہے تو بظاہر دونوں میں منافات ہے لہذا شارح یہاں سے ان لوگوں کی طرف سے جن لوگوں نے مطلق اشارہ حسیہ کی تعریف امتدادِ خطی سے کی ہے عذر بیان کرتے ہیں اور منافات کا دفعیہ بھی کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ تم اشارہ کے بارے میں غور کرو گے تو معلوم ہوگا کہ محسوسات کی طرف اشارہ غالب اکثریت کے ساتھ امتداد خطی کے ذریعے ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض لوگوں نے مطلقاً اشارہ کی تعریف امتداد خطی وہمی سے کی ہے تو انہوں نے غالب کا لحاظ کیا اور اقل اور نادر کو نظر انداز کر کے یہ تعریف کی ہے اور سید شریف نے تمام صورتوں کا لحاظ کر کے تعریف کی ہے لہذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے ۱۲

اقول ۱؎ یمکن ان ۲؎ یتکلف ویجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد فی الاشارة لا یکفی لحصول الحلول بل لابد من الاختصاص وهو منتف فی الاطراف المتداخلة اذ المراد بالاختصاص المذکور ههنا ان ۳؎ لایمکن تحقق هذا الشئ بعینه نظرا الی ذاته بدون ذلك کما فی العرض بالنسبة الی موضوعه

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ یہ تکلف کیا جائے اور تیسرے اعتراض مذکورہ کا جواب دیا جائے کہ محض اتحاد فی الاشارہ کافی نہیں ہے حلول کے پائے جانے کے لیے بلکہ اختصاص بھی ضروری ہے اور وہ اطراف متداخلہ میں نہیں پایا جاتا۔ اسلئے کہ اختصاص مذکور سے مراد یہاں یہ ہے کہ شئی متحقق نہ ہو بعینہٖ جیسا کہ عرض میں ہوتا ہے بمقابلہ اس کے موضوع اور معروض کے ۔

۱؎ قولہ اقول یمکن الخ تیسرے اعتراض کا جواب دیتے ہیں اسکا حاصل یہ ہے کہ حلول کیلئے صرف اشارہ حسیہ میں متحد ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اختصاص بھی ضروری ہے اور تعریف میں اختصاص سے یہ مراد ہے کہ حال کا بعینہٖ تحقق بغیر محل کے نہ ہو یعنی حال اور محل میں احتیاج اور افتقار کا تعلق ہو اور اطراف متداخلہ میں ایسا تعلق نہیں ہوتا صرف اتحاد فی الاشارہ ہوتا ہے لہذا اس پر حلول کی تعریف صادق نہ ہوگی ۱۲ ۲؎ قولہ ان یتکلف الخ شارح نے اس جواب کو تکلف سے تعبیر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حلول کی تعریف میں اختصاص شئی لشئی مطلق ہے اس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ اختصاص عام ہے خواہ علی وجہ الاحتیاج ہو یا بدون احتیاج ہو اور جواب میں اختصاص کو علی وجہ الاحتیاج کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ تعریفات میں الفاظ کو متبادر معنی پر محمول کرنا چاہیئے، ہذا مستفاد من الحاشیة المنهیہ اور بعض لوگوں نے تکلف کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اختصاص احتیاجی مراد لینے کی صورت میں اتحاد فی الاشارہ کی قید مستدرک اور زاید ہو جائیگی مگر یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ قید پھر بھی احترازی رہے گی اس قید سے علیت اور معلولیت حلول کی تعریف سے خارج ہو جائے گی اگر یہ قید نہ ہو تو چونکہ معلول علت کا محتاج ہوتا ہے حلول کی تعریف اس پر صادق آجائیگی ۱۲

۳؎ قولہ لا یمکن تحقق ہذا الشی الخ یعنی اختصاص کا یہ معنی مراد ہے کہ ساکن بشخصہ بغیر محل کے موجود نہ ہو تو اس قید کا یہ فائدہ ہوگا، کہ افلاک کی سطحیں جو ایک دوسرے کے ساتھ مماس ہیں حلول کی تعریف سے خارج ہو جائیگی کیونکہ افلاک کی سطحیں اگرچہ ایک دوسرے سے جُدا نہیں ہوسکتیں مگر اسوجہ سے نہیں کہ جُدا ہو کر ان کا وجود بشخصہ محال ہے بلکہ عدم انفکاک اسوجہ سے ہے کہ افلاک میں خرق والتیام محال ہے کما سیاتی فی الفلکیات اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس قید کیوجہ سے صورت ہیولی میں حلول کی تعریف سے خارج ہوجائے گا کیونکہ ہیولی اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے تو صورت اپنے وجود میں ہیولی کی محتاج نہیں ہوسکتی ورنہ دور لازم آئے گا اور جب صورت محتاج نہیں ہوگی احتیاج کی قید حلول کی تعریف سے خارج ہوجائے گی اس کا جواب حاشیہ منہیہ میں شارح نے یہ دیا ہے کہ صورت اپنے تشخص میں ہیولی کی محتاج ہے لہذا صورت بغیر ہیولی بشخصہ موجود نہیں ہوسکتی پس حلول کی تعریف صادق آجائے گی ۱۲

وقیل[۱] معنی حلول الشیٔ فی الشیٔ ان یکون[۲] حاصلا فیہ بحیث یتحد الاشارۃ الیہما تحقیقا[۳] کما فی حلول الاعراض فی الاجسام او تقدیرا[۴] کحلول العلوم فی المجردات اقول فیہ نظر لانہم صرحوا بان الحال[۵] منحصر فی الصورۃ والعرض والمحل فی المادۃ والموضوع فلا یکون حصول الجسم فی المکان حلولا عندہم بل صرح بعضہم بہ وہذا التعریف صادق علیہ اما[۶] اذا کان المکان ہو البعد المجرد عن المادۃ فظاہر واما اذا کان المکان السطح الباطن للجسم الحاوی المماس للسطح الظاہر من الجسم المحوی فلان[۷] الاشارۃ الی الجسم المحوی اشارۃ الی السطح وبالعکس والاشارۃ الی السطح اشارۃ الی السطح الذی ہو مکانہ لانطباقہ[۸] علیہ وبالعکس فیکون[۹] الاشارۃ الی کل من المتمکن والمکان اشارۃ الی الآخر **ترجمہ** اور کہا گیا ہے کہ شئ میں حلول کا معنی یہ ہے کہ وہ شئے اس میں حاصل ہو اس طور پر کہ اشارہ دونوں طرف ایک ہو تحقیقًا جیسے اعراض کے حلول فی الجسم میں پایا جاتا ہے یا تقدیرًا ہو جیسے علوم کا حلول مجردات میں ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں نظر ہے اسلئے کہ فلاسفہ نے تصریح کی ہے کہ حال صورت اور عرض میں منحصر ہے اور محل مادہ اور موضوع میں پس حصول الجسم فی المکان ان کے نزدیک حلول نہیں ہونا چاہئیے بلکہ بعض نے تو اسکی صراحت بھی کردی ہے حالانکہ یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے اور بہرحال جب کہ مکان اگر بعد مجرد عن المادہ کا نام ہو تو ظاہر ہے اور مکان جسم محوی کی سطح ظاہر کا نام ہو تو اسلئے کہ جسم محوی کیطرف اشارہ بعینہ اسکی سطح کیطرف بھی اشارہ ہے اور اس کے برعکس بھی اور اس کی سطح کی جانب اشارہ بعینہ اسکی اس سطح کیطرف بھی ہوتا ہے جو اس کا مکان ہے

کیونکہ وُہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ پس اشارہ متمکن اور مکان میں سے ہر ایک کی طرف بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔"

۱؎ **قولہ** وقیل معنی حلول الشئ الخ یہ حلول کی دوسری تعریف ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شئ کا دوسری شئے میں اس طرح حاصل ہونا کہ دونوں کی طرف ایک اشارہ ہو خواہ اشارہ تحقیقی ہو، جیسے اجسام میں اعراض کے حلول کی صورت میں ہوتا ہے یا اشارہ تقدیری ہو، جیسے مجردات میں علوم کے حلول کی صورت میں ہوتا ہے چونکہ اس صورت میں اشارہ کے تعمیم کی تصریح کر دی گئی ہے لہذا پہلا اعتراض وارد نہیں ہوگا البتہ دوسرے دو نقض جو پہلی تعریف پر وارد ہوتے تھے اس تعریف پر وارد ہوں گے اور اگر حصول سے اختصاص علی وجہ الاحتیاج مراد لیا جائے تو تیسرے نقض کا جواب ہو جائیگا اور شارح جو اعتراض اس تعریف پر کرتے ہیں اس کا جواب بھی ہو جائیگا کیونکہ اطراف متداخلہ اور مکان اور متمکن میں احتیاج کا علاقہ نہیں ہوتا ۱۲ ۲؎ **قولہ** تحقیقا الخ اشارہ تحقیقی سے حال اور محل دونوں میں سے ایک کیطرف تحقیقاً اشارہ مراد ہو تو اصوات کا حلول ہوا میں اسی شق میں داخل ہوگا اور اگر تحقیقاً سے دونوں کیطرف اشارہ تحقیقی مراد ہو تو اصوات کا ہوا میں حلول شق ثانی یعنی اشارہ تقدیری میں داخل ہوگا، شق اول یعنی تحقیقی میں داخل نہیں ہوگا اور حلول کی تعریف میں کما فی حلول الاعراض وکما فی حلول العلوم محض تمثیل کے لیے ہے تقیید کے لیے نہیں ہے ورنہ ہیولی میں صورت کے حلول پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی ۱۲ ۳؎ **قولہ** وتقدیرا الخ اشارہ تقدیری کے اتحاد کا یہ معنی ہے کہ دو شئ اس طرح ہوں کہ اگر اشارہ حسیہ ان کی طرف ہو تو ایک طرف اشارہ بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ ہو ۱۲ ۴؎ **قولہ** بان الحال منحصر الخ یعنی حکماء نے یہ تصریح کی ہے کہ حال صرف دو میں منحصر ہے صورت اور اعراض میں اور محل بھی دو میں منحصر ہے مادہ اور موضوع میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ حال دو حال سے خالی نہیں یا اس کا محل حال سے مستغنی ہوگا یا مستغنی نہیں ہوگا بلکہ محتاج ہوگا، شق اول حال اعراض ہیں اور محل موضوع ہے اور شق ثانی میں حال صورت ہے اور محل مادہ ہے تو اس بنا پر موضوع اس محل کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں حال کا محتاج نہ ہو اور مادہ اس محل کو کہتے ہیں جو اپنے حال کا محتاج ہو تو اس تصریح سے معلوم ہوا کہ مکان محل نہیں ہے۔ اور متمکن حال نہیں اور اس کی بعض لوگوں نے تصریح کی کہ جسم کا مکان میں متمکن ہونا حلول نہیں ہے اور حلول کی تعریف اس پر صادق آتی ہے اس کا جواب گزر چکا کہ حلول کی تعریف میں حصول سے مراد حصول علی وجہ الاحتیاج ہے اور متمکن مکان کا محتاج نہیں ہوتا تو اس پر حلول کی تعریف صادق نہیں آئے گی ۱۲ ۵؎ **قولہ** اما اذا کان المکان الخ چونکہ مکان کے بارے میں اشراقیہ اور مشائیہ کا اختلاف ہے متکلمین اور اشراقیین مکان بعد مجرد کو کہتے ہیں اور مشائین جسم حاوی کی سطح باطن کو جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو مکان کہتے ہیں اس لیے شارح مکان کی دونوں تعریفوں کی بنا پر حلول کی تعریف کا صادق آنا بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر مکان بعد مجرد عن المادہ کا نام ہے تو حلول کی تعریف کا صادق آنا ظاہر ہے کیونکہ بعد مجرد جسم متمکن میں نافذ ہوگا لہذا اتحاد فی الاشارہ ظاہر ہے اور جب مکان سطح باطن کا نام ہو تو اس وجہ سے کہ اس صورت میں اشارہ جسم محوی کیطرف بعینہ اس کی سطح کی طرف اشارہ ہوگا اور محوی کی سطح کیطرف اشارہ بعینہ اس کے مکان کی طرف اشارہ ہوگا کیونکہ متمکن کی سطح اور سطح مکان مماس ہیں اور ایک دوسرے پر منطبق ہیں تو متمکن اور مکان میں سے ایک کیطرف اشارہ بعینہ دوسرے کی طرف ہوگا لہذا حصول فی المکان پر حلول کی تعریف صادق آئیگی ۱۲

۶ے **قولہ** فلان الاشارۃ الخ مکان اور متمکن کیطرف اتحادِ اشارہ کی دلیل ہے جس کو شارح نے تفصیل سے بیان کیا ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ مکان جسم حاوی کی سطح کا نام ہے اور سطح مکانی متمکن کی سطح سے مماس ہوتی ہے اور جب دو سطح مماس ہوں گی تو متداخل ہوجائیں گی تو اشارہ حسیہ میں اتحاد ضرور ہوگا ۱۲ ۷ے **قولہ** لانطباقہ علیہ الخ یعنی چونکہ سطح مکانی سطح متمکن پر منطبق ہے اسوجہ سے ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ ہوگا کیونکہ یہ حکماء کے نزدیک ثابت شدہ ہے کہ جب دو غیر متجزی آپسمیں جہت غیر متجزی میں ملاقی ہوتے ہیں تو حجم زائد نہیں ہوتا کیونکہ انمیں تداخل ہوجاتا ہے اور تداخل اسکو کہتے ہیں کہ ایک شئی دوسری میں اسطرح داخل ہو کہ ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسرے کیطرف اشارہ ہو اور حجم زائد نہ ہو ۱۲ ۸ے **قولہ** فتکون الاشارۃ الخ یعنی جب ثابت ہوگیا کہ جسم حاوی کی طرف اشارہ اس کے سطح کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور سطح کی طرف اشارہ محوی کے سطح کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور اس کا عکس تو مکان اور متمکن اشارہ میں متحد ہوں گے اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر یہ قاعدہ صحیح مان لیا جائے تو یہ لازم آئیگا کہ زمین کے محدب کی طرف اشارہ فلک الافلاک کے محدب کی طرف اشارہ ہو اور یہ ظاہر البطلان ہے لزوم کی وجہ یہ ہے کہ زمین متمکن ہے اور ہوا کی سطح باطنی مکان ہے تو زمین کیطرف اشارہ ہوا کی طرف ہوگا اور ہوا کی طرف اشارہ ہوا کے سطح ظاہری کی طرف اشارہ ہوگا اور وہ متمکن ہے لہٰذا یہی اشارہ اس کے مکان کیطرف ہوگا اور اس کا مکان نار کا مقعر ہے یعنی نار کا سطح باطنی، علیٰ ہذا القیاس وہی اشارہ نار کے مکان کی طرف ہوگا اور نار کا مکان فلک قمر کی سطح باطنی ہے اور چوں کہ ہر فلک متمکن ہے اور اس کا مکان اوپر کے فلک کی سطح باطنی ہے لہٰذا ایک اشارہ زمین اور ہوا اور نار اور تمام افلاک کیطرف ہوگا، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مکان اور متمکن میں سے ایک کی طرف اشارہ بالذات دوسرے کیطرف اشارہ بالعرض ہوتا ہے مگر ایک کی طرف اشارہ بالعرض دوسرے کیطرف بعینہ اشارہ ہو مسلّم نہیں ہے لہٰذا زمین کیطرف اشارہ مقعر ہوا کیطرف بالعرض ہوگا مگر مقعر ہوا کیطرف جو اشارہ بالعرض ہے نار کے مقعر کی طرف اشارہ نہیں ہوگا ۱۲

وقد یفہم من ظاہر کلام المصنف فی الالٰہیات ان حلول شئ فی شئ ان یکون مختصا بہ ساریا فیہ ویرد علیہ انہ لا یصدق علی حلول الاطراف فی محالہا فان النقطۃ مثلا غیر ساریۃ فی الخط وایضا الاضافات مثل الابوۃ والبنوۃ حالۃ فی محالہا ولیست ساریۃ فیہا اذ لا یمکن ان یقال فی کل جزء من الاب جزء من الابوۃ **ترجمہ** اور الہیات پر مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ حلول شئ کا شئ میں یہ ہے کہ شئ اس کے ساتھ خاص ہو اور سرایت کئے ہوئے ہو اور اس پر اعتراض پڑتا ہے کہ یہ تعریف صادق نہیں آتی اطراف کے حلول کرنے پر اپنے محل میں، کیونکہ نقطہ مثلاً سرایت نہیں کرتا اور نیز اضافات جیسے ابوت اور بنوت اپنے محل میں حلول کرتے ہیں مگر اس میں سرایت نہیں کرتے اسلئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کہا جائے باپ کے تمام اجزا ء کو کہ یہ ابوت کا جزء ہے"

۱؎ **قولہ** نعم من الخ شارح حلول کی تیسری تعریف بیان کرتے ہیں، یہ تعریف مصنف کے کلام سے ماخوذ ہے۔ الہیات میں مصنف نے یہ فرمایا ہے کہ ہر موجود یا مختص ہوگا کسی شئ کے ساتھ اور اس میں ساری ہوگا یا نہیں ہوگا شق اول میں ساری کو حال کہا جاتا ہے اور مسری فیہ کو محل اس کلام سے اخذ کرکے شارح فرماتے ہیں کہ حلول شئ فی شئ یہ ہے کہ شئ اول شئ ثانی کے ساتھ مختص ہو اور اس میں ساری ہو اور اس کو تعریف قرار دیکر اعتراض کرتے ہیں حالاں کہ مصنف نے حلول کی یہ تعریف بیان نہیں کی ہے جب کہ موجود کے احکام میں سے ایک حکم بیان کیا ہے قرینہ یہ ہے کہ کل موجود کہا ہے جو افراد پر دلالت کرتا ہے اور تعریف افراد کی نہیں ہوتی اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ امام کے مسلک کے اعتبار سے یہ تعریف صحیح ہے اور شارح کا اعتراض نہیں ہوسکتا کیونکہ امام اعراض غیر ساریہ اور اضافات کا انکار کرتے ہیں ۱۲ کما فی المخلص ۱۲ ۲؎ **قولہ** ویرد علیہ الخ شارح اس تیسری تعریف پر اعتراض کرتے ہیں اور اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اطراف یعنی نقاط اور خطوط وغیرہ اور اضافات یعنی ابوت و بنوت وغیرہ حال ہیں اور ان پر یہ تعریف صادق نہیں ہے کیونکہ اطراف اور اضافات ساری نہیں ہیں اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے ہیں، اول یہ کہ یہ تعریف مطلق حلول کی نہیں ہے بلکہ جواہر کے حلول کی یہ تعریف ہے لہذا اطراف اور اضافات کا حلول مقسم سے خارج ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف حلول سریانی کی ہے اور اطراف و اضافات کا حلول طریانی ہوتا ہے لہذا اس کا تعریف سے خارج ہونا ضروری ہے تاکہ تعریف دخول غیر سے مانع ہو ۱۲ ۳؎ **قولہ** فان النقطۃ الخ یہ تعریف کے عدم صدق کی دلیل ہے کہ نقاط اور خطوط اور سطح اور اضافات ساری نہیں ہوتے اسلئے کہ سریان اس کو کہتے ہیں جسمیں حال محل میں اسطرح داخل ہو کہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہو لہذا اگر اطراف ساری ہوں گے تو ان کا محل چوں کہ جسم ہے اور جسم تینوں جہات میں منقسم ہوتا ہے تو اطراف کا بھی تینوں جہت میں انقسام لازم آئیگا حالاں کہ نقطہ کسی طرف منقسم نہیں ہوتا اور خط عرض اور عمق میں منقسم نہیں ہوتا اور سطح عمق میں منقسم نہیں ہوتی اسی طرح ابوت اور بنوت اب اور ابن کے انقسام سے منقسم نہیں ہوتی ۱۲

وقد ۱؎ یقال الحلول هو الاختصاص الناعت ای التعلق الخاص الذی یصیر به احد ۲؎ المتعلقین نعتا للاخر و الاخر منعوتا به والاول اعنی النعت حال و الثانی اعنی المنعوت محل کالتعلق بین البیاض والجسم المقتضی لکون البیاض نعتا وکون الجسم منعوتا به بان یقال جسم ابیض و یرجع ۳؎ الی هذا ما قیل من ان الحلول اختصاص احد الشیئین بالاخر بحیث یکون الاول نعتا والثانی منعوتا و ان ۴؎ لم تکن ماهیة ذلك الاختصاص معلومة لنا کاختصاص البیاض بالجسم لا الجسم بالمکان **ترجمہ** اور کہا جاتا ہے کہ حلول اختصاص ناعت کا نام ہے یعنی ایسا خاص تعلق جس کی وجہ سے متعلقین میں سے ایک نعت ہو اور دوسرا اس کے لیے منعوت ہو۔ اول یعنی ناعت حال ہے اور ثانی یعنی منعوت محل ہے جیسے بیاض اور جسم کے درمیان جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بیاض

اس کی نعت ہو اور جسم اس کا منعوت ہو. مثلاً کہا جاتا ہے سفید جسم اور بالآخر وہی اعتراض راجح ہوتا ہے،
جو کہا گیا ہے کہ حلول دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ خاص ہونا ہے اسطرح پر کہ اول نعت
ہو اور ثانی منعوت ہو اگرچہ اس اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہ ہو، جیسے بیاض کا جسم کے ساتھ خاص ہونا
نہ کہ جسم کا مکان کے ساتھ۔

۱؎ **قولہ** وقد یقال الحلول الخ یہ حلول کی چوتھی تعریف ہے اس کے متعلق حاشیہ منہیہ میں اسکو متاخرین کے نزدیک پسندیدہ کہا گیا ہے اس تعریف میں دو لفظ ہیں اختصاص اور ناعت شارح اسکی توضیح کرتے ہیں کہ اختصاص سے مراد تعلق خاص ہے اور ناعت سے مراد یہ ہے یعنی احد المتعلقین یعنی حال صفت ہو دوسرے کے لیے یعنی محل کے لیے اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نعت منعوت پر محمول ہوتی ہے تو ناعت سے اگر یہ مراد ہو کہ حمل بالمواطاۃ کے لیے باعث ہو تو یہ تعریف کسی حلول پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ سواد و بیاض کا حمل بالمواطاۃ صحیح نہیں ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ حمل بالاشتقاق کے لیے باعث ہو تو اس تعریف کی بنا پر مال اور معروض کے ہیولی کا حال ہونا لازم آئیگا کیونکہ مال وغیرہ کا حمل بواسطہ ذو کے صحیح ہوتا ہے تو تعریف مانع نہیں رہیگی اس کا جواب یہ ہے کہ اختصاص سے یہ مراد ہے کہ ایسا خاص تعلق جسکی وجہ سے مختص بنفسہ نعت ہو اور محمول بالاشتقاق ہو اور مال وغیرہ محمول بالاشتقاق ہیں مگر بنفسہ محل کی صفت نہیں ہیں بلکہ مثلاً مال تملک کیوجہ سے محمول ہوتا ہے تو درحقیقت تملک ہی حال ہے اور تملک اضافت ہے اس کا ایک متعلق مال ہے اسوجہ سے مال کو بھی محمول کہتے ہیں اس جواب سے شارح کا آینوالا اعتراض بھی دفع ہو جائیگا ۱۲ ۲؎ **قولہ** احد المتعلقین الخ احد المتعلقین سے حال مراد ہے کیونکہ متعلق بصیغہ اسم فاعل وہی ہوتا ہے اور تثنیہ تغلیباً استعمال کیا گیا ہے ۱۲ ۳؎ **قولہ** ویرجع الی ہذا الخ شارح حلول کی پانچویں تعریف بیان کرتے ہیں جو مآل کے اعتبار سے تعریف رابع یعنی اختصاص ناعت کے معنی میں ہے دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہ تعریف خاص مختصر ہے اسمیں اختصاص کی تفسیر نہیں کی گئی ہے کہ ای التعلق الخاص اور دوسرا فرق یہ ہے کہ اس تعریف میں اعتراف ہے کہ اختصاص کی ماہیت معلوم نہیں ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ اس تعریف میں یہ تصریح ہے کہ حلول کا تعلق متمکن کے مکان کے ساتھ تعلق کے مثل نہیں ہے لہذا اس تعریف پر دَور کا اعتراض نہیں ہوگا اور متمکن اور مکان کا اعتراض نہ ہونا چاہیئے مگر شارح نے متمکن کے تعلق پر تعریف کے صدق کا اعتراض کر دیا ہے کما سیاتی ۱۲ ۴؎ **قولہ** وان لم تکن الخ یعنی نعت کے اختصاص بالمنعوت کی حقیقت معلوم نہ ہونے کے باوجود صفت موصوف کے تعلق اور مکان اور متمکن کے تعلق کے درمیان عقل بداہۃً امتیاز کرتی ہے، حاصل یہ ہے کہ بداہۃً یہ معلوم ہے مکان اور متمکن کے درمیان وہ تعلق ہے جو بیاض کا جسم کے ساتھ ہے علی ہذا القیاس بداہۃً یہ معلوم ہے کہ کوکب اور فلک کے درمیان وہ تعلق نہیں ہے جو بیاض اور جسم کے درمیان ہوتا ہے ۱۲

اقول ۱؎ ھھنا بحث لان بین الفلك والکوکب والجسم والمکان تعلقا خاصا مصححا لان
یقال فلك مکوکب وجسم متمکن کما ان بین البیاض والجسم تعلقا خاصا

مصحّحاً لان یقال جسم ابیض مع ان الکوکب غیر حال فی الفلک والمکان فی الجسم قطعاً وانت[3] تعلم انه اذا حمل الاختصاص علی مابیناه لایرد[4] علیہ ذلک لکنهم[5] یکتفون لاثبات حلول شیٔ فی شیٔ اٰخر بمجرد التعلق الناعت کما سیجیٔ ترجمہ میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے کیوں کہ فلک اور اس کے ستاروں کے درمیان اور جسم اور مکان کے درمیان بھی تعلق خاص ہے جس سے "فلکٌ مکوکبٌ" اور "جسم متمکن" کہنا درست ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے مابین خاص تعلق ہے "اور جسم ابیض" کہنا درست ہے۔ اس کے باوجود کہ کوکب فلک میں حلول نہیں کرتا اور مکان جسم میں حلول نہیں کرتا اور آپ جانتے ہیں کہ جب اختصاص کو اُس معنی پر محمول کریں جو ہم نے بیان کیا ہے (تعریف میں) تو پھر اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا لیکن یہ لوگ حلول شیٔ فی شیٔ کو ثابت کرنے کیلئے صرف تعلق ناعت پر اکتفاء کرتے ہیں جیسا کہ آئندہ آئیگا۔

[1] قولہ اقول ہہنا الخ اس بحث میں ایک تعجب یہ ہے کہ شارح نے یہ اعتراف کرلیا ہے کہ تعریف خامس تعریف رابع کی طرف راجع ہے اور تعریف خامس میں تصریح ہے کہ اختصاصِ ناعت مکان اور متمکن کے تعلق کے مثل نہیں ہے مگر اس کے باوجود اعتراض کردیا۔ دوسرا تعجب یہ ہے کہ شارح محقق دوانی کے شاگرد ہیں اور محقق دوانی نے شرح تجرید میں یہ اعتراض بھی کیا ہے اور اس کا جواب بھی دیا ہے کہ اختصاص سے مراد ایسا تعلق ہے جس کی وجہ سے نفسِ حال منعوت پر محمول بالاشتقاق ہو کما مر فی الحاشیۃ السابقۃ مگر شارح نے اقول کے ذریعہ اعتراض کو اپنی طرف منسوب کیا ہے اور جواب کو نظرانداز کردیا ہے۔ شارح کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فلک اور کوکب کے درمیان اور جسم اور اس کے مکان کے درمیان ایسا تعلق ہے جس کی وجہ سے کوکب فلک پر اور مکان جسم پر محمول ہوتا ہے مثلاً الفلک مکوکب اور الجسم متمکن کہا جاتا ہے لہٰذا اختصاصِ ناعت ہوا اس پر حلول کی تعریف صادق آئے گی، اگر اختصاص سے اختصاص علی وجہ الاحتیاج مراد ہو تو یہ اعتراض دفع ہو جائیگا کیونکہ جسم اور مکان اور فلک اور کوکب میں احتیاج کا علاقہ نہیں ہوتا مگر ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ اور علت اور معلول کے تعلق پر اعتراض وارد ہوگا کیونکہ اس میں علاقہ احتیاج ہوتا ہے ۱۲ [2] قولہ کما ان بین البیاض الخ یعنی بیاض اور جسم کے درمیان اختصاصِ ناعت ہے کوکب اور فلک کے اور جسم اور مکان کے درمیان اختصاصِ ناعت ہے کو تعریف صادق آنے کی وجہ سے مانع نہیں رہے گی، لیکن جب تعریف میں عدم مشابہت کی تصریح کی گئی ہے تو مشابہت کا دعوےٰ ممنوع ہے ۱۲ [3] قولہ وانت تعلم الخ اس بحث کا شارح وہی جواب دیتے ہیں جو پہلے حلول کی تعریف پر اعتراض ثالث کا جواب دیا ہے یہاں اسکی طرف حوالہ ہے اور اس کی تقریر بھی وہاں گزر چکی دیکھ لی جائے ۱۲ [4] قولہ لایرد علیہ ذلک الخ اعتراض وارد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب اختصاص کا معنی یہ لیا جائے کہ مختص کا بشخصہ وجود بدون مختص بہ کے ممتنع ہو تو چوں کہ کوکب اور مکان کا بشخصہ وجود عقلاً بغیر فلک اور جسم متمکن کے ممکن ہے لہٰذا اختصاص متحقق نہیں ہوگا اور تعریف صادق نہیں آئے گی مگر معلول اور علت کے تعلق پر تعریف صادق آئے گی اور اعتراض ہو جائیگا کیونکہ معلول کا وجود بغیر علت کے متحقق نہیں ہوتا اس کا جواب اس قول کی بنا پر دیا جاسکتا ہے کہ ایک معلول کے لیے متعدد علت

علی سبیل البدلیت ہوسکتی ہے لہٰذا معلول بدون علّت خاصہ کے متحقق ہوسکتا ہے اختصاص مذکورہ نہیں ہوا پس حلول کی تعریف صادق نہیں آئے گی ۱۲ ۵ے قولہ لکنہم یکتفون الخ یعنی حکماء کسی شئے کا حلول ثابت کرنے کے لیے تعلق ناعت پر اکتفاء کرتے ہیں اور تعلق کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کرتے ۱۲

ویسمی المحل لهیولی الاولی والمادة وانما قیدنا الهیولی بالاولی لانها قد یطلق علی الجسم الذی یترکب منه الجسم الآخر کقطع الخشب التی ترکب منها السریر ویسمی هیولی ثانیة والحال لصورة الجسمیة فان قلت انهم عدوا مباحث الهیولی والصورة من الالهی فلم ذکره المصنف ههنا قلت لانه سلك فی التعلیم مسلك المعلم الاول وقدم الطبعی علی الالهی لما مر **ترجمہ** اور محل کا نام ہیولیٰ اولیٰ اور مادہ ہے۔ ہم نے ہیولیٰ کو اولیٰ کے ساتھ مقید کر دیا اسلئے کہ ہیولیٰ کبھی اس جسم پر بولا جاتا ہے جس سے دوسرا جسم مرکب ہو، جیسے لکڑی کے تختے کہ جن سے تخت بنتا ہے اس کو ہیولیٰ ثانیہ کہتے ہیں اور حال کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ فلاسفہ نے تو ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو الٰہی میں شمار کیا ہے تو ان کو مصنف نے یہاں کیوں ذکر فرمایا ہے تو میں جواب دوں گا کہ تعلیم کے بارے میں مصنف نے معلم اوّل کا طریقہ اختیار کیا ہے جیسا کہ گزر چکا ۱۲

۱ے قولہ ویسمی المحل لهیولی الاولی الخ چوں کہ ماتن نے شروع میں فرمایا ہے کہ جسم من حیث جسم دو جوہر سے مرکب ہوتا ہے لہٰذا یہاں محل سے مراد وہ محل ہے جو جسم کا جزء ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ہیولیٰ جسم کے اس جزء اوّل کو کہتے ہیں جو دوسرے جسم جزء اول کا محل ہو اب یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ نفس بھی اپنے اعراض کے لیے محل ہے اور اعراض بھی اپنے اعراض کے لیے محل ہیں لہٰذا نفس اور اعراض کا ہیولیٰ ہونا لازم آتا ہے کیونکہ نفس اور اعراض جسم کے اجزاء نہیں ہیں اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ہیولیٰ سے مطلق ہیولیٰ مراد نہیں ہے۔ بلکہ ہیولیٰ اولیٰ ہے جس کو مصنف اس فصل میں ثابت کرنا چاہتے ہیں شارح نے اولیٰ کی قید کا اضافہ بیانِ مقصود کے لیے کیا ہے اور اس بات پر تنبیہ کے لیے کہ ہیولیٰ کا اطلاق اور معانی پر آتا ہے جیسا کہ بعض کی تصریح فرمائی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہیولیٰ کی چار قسمیں ہیں ہیولیٰ اولیٰ جو جوہر غیر جسم متصل بذاتہ کے لیے محل ہوتا ہے اور ہیولیٰ ثانیہ وہ جسم ہے کہ اس کے ساتھ صورتِ نوعیہ قائم ہوتی ہے اور ہیولیٰ ثالثہ وہ اجسام ہیں جو مع اپنی صور نوعیہ کے دوسری صورت کے لیے محل ہوتے ہیں جیسے لکڑی سریر کے لیے یا مٹی کوزے کے لیے اور ہیولیٰ رابعہ وہ جسم ہے جو مع اپنی دونوں صورت کے کسی صورت کے لیے محل ہو جیسے اعضاء بدن کی صورت کے لیے تو ہیولیٰ اولیٰ جسم من حیث ہو کا جزء ہے اور

ہیولیٰ ثانیہ نفس جسم ہے اور ہیولیٰ ثالث اور رابعہ کے لیے اجسام جزء ہوتے ہیں ۱۲ ٢ــہ قولہ انما قیدنا الخ شارح نے ہیولیٰ کو اولیٰ سے ساتھ مقید کیا ہے تقیید کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ہیولیٰ کا اطلاق ان اجسام پر بھی ہوتا ہے جن سے دوسرا جسم مرکب ہوتا ہے جیسے لکڑی کے ٹکڑے جن سے سریر بنایا جاتا ہے اسکو ہیولیٰ ثانیہ بمعنی غیر اولیٰ کہتے ہیں اور یہ ہیولیٰ ثانیہ یہاں مراد نہیں ۱۲ ٣ــہ قولہ والحال الصورۃ الخ یعنی جسم من حیث ہو جسم کا وہ جزء ہے جو حال ہوتا ہے اسکو صورت جسمیہ کہتے ہیں اور اس کا طبیعت مقداریہ اور اتصال جوہری اور امر ممتد اور جوہر ممتد اور اتصال بھی نام ہے اور ہر ایک کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے ۱۲ ٤ــہ قولہ فان قلت الخ چوں کہ مصنف نے اس فصل کا عنوان فی اثبات الہیولیٰ قائم کیا ہے اور اس عنوان کا یہ معنی بھی ہوسکتا ہے کہ جسم مرکب ہے، ہیولیٰ سے اور صورت سے تو مسئلہ فن طبعی کا ہوگا کیونکہ یہ جسم طبعی کے احوال سے ہے اور جسم طبعی کے احوال سے اس فن میں بحث ہوتی ہے تو اس صورت میں اس مسئلہ کو یہاں بیان کرنے کے لیے کسی توجیہ کی ضرورت نہیں ہے اور اس عنوان کا دوسرا معنی ہیولیٰ موجود ہے یا ہیولیٰ محتاج ہے صورت کی طرف تو یہ مسئلہ فن الٰہیات کا ہوگا یہاں بیان کرنے کے لیے توجیہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ کسی شئی کے وجود اور عدم سے بحث علم الٰہیات میں ہوتی ہے شارح اس عنوان کو معنی ثانی پر محمول کرتے ہیں لہٰذا اعتراض وارد ہوا کہ یہ مسئلہ یعنی اثباتِ ہیولیٰ تو فن الٰہیات کا مسئلہ ہے مصنف نے طبعیات میں بیان کیا ۱۲ ٥ــہ قولہ قلت الخ جواب اعتراض کو تسلیم کرتے ہوئے دیتے ہیں کہ یہ مسئلہ یہاں اصالۃً نہیں لایا گیا ہے بلکہ بطور مبدئیت کے لایا گیا کیونکہ جب فن طبعی کو فن الٰہی پر مقدم کیا گیا ہے تو فن طبعی کے موضوع کی وضاحت فن شروع کرنے سے پہلے ہونی چاہیئے تاکہ شروع کرنے والے کو بصیرت حاصل ہو جائے اس وجہ سے کہ موضوع کے امتیاز سے مسائل میں امتیاز ہو جائے گا ۱۲ ٦ــہ قولہ مسلک المعلم الاول الخ معلم اول ارسطو ہیں ان کو معلم اول اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مشائین کے فلسفہ کے امام اول یہی ہیں اور معلم ثانی فارابی ہیں کیونکہ انہوں نے حشو و زائد سے چھانٹ کر اس علم کو صاف کیا ہے اور معلم ثالث بوعلی ابن سینا ہیں کیونکہ اس علم کی کتابیں ضائع ہونے کے بعد انہوں نے اس علم کو مدون کیا ہے تو معلم اول اور معلم ثالث نے اس علم کی ترتیب یہ رکھی کہ طبعیات کو الٰہیات پر مقدم کیا تعلیمی سہولت کے لیے کیونکہ طبعیات میں اکثر محسوسات سے بحث ہوتی ہے لہٰذا ذہن کے قریب ہونے کی وجہ سے اس کے تعلیم اور تعلم میں سہولت ہے الٰہیات میں معقولات سے بحث ہوتی ہے تو تعلیم کا قانون اسہل سے اصعب کی طرف ترقی کرنا ہے طبعیات کو مقدم کیا ۱۲

ولما کان موضوع الطبعی الجسم[١] الطبعی المتالف عن الهیولی والصورۃ فاورد[٢] تلک المباحث ههنا لتحقیق ماهیۃ الموضوع وتوضیحها وانما[٣] قدم ابطال الجزء الذی لا یتجزی علیها لتوقفها علیه وذکر[٤] صاحب المحاکمات لتوجیه ان تلک المباحث من الالٰهی ان الاحوال المذکورۃ فیها لا یحتاج الی المادۃ فی التعقل والوجود فان البحث هناک اما عن وجود المادۃ والصورۃ او عن تلازمهما وتشخصهما ولکل من ذلک غنی عن المادۃ ترجمہ اور جب کہ طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جو ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے تو ان مباحث

کو یہاں پر لے آئے موضوع کی ماہیت کی تحقیق اور وضاحت کے لیے اور مصنف نے جزء لایتجزی کے ابطال کو ان پر مقدم کیا کیونکہ یہ مباحث اس پر موقوف ہیں اور صاحب محاکمات نے ان مباحث کو الٰہی میں ہونے کی توجیہ بیان کی ہے کہ یہ جن احوال کا ذکر کیا گیا ہے وہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں نہ تعقل میں نہ وجود میں اسلئے کہ بحث وہاں یا تو مادہ اور صورت کے وجود سے ہوگی یا ان کے تلازم و تشخص سے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو مادہ سے استغنا رہے ۱۲

لہ قولہ الجسم الطبعی الخ یعنی فن طبعی موضوع جسم طبعی ہے مگر مطلقاً جسم طبعی موضوع نہیں ہے بلکہ من حیث استعداد حرکت وسکون ہے کما مر تصریحہ الجسم میں الف لام عہد کا ہے اور جسم معہود بحث کے لیے جسم من حیث استعداد حرکت وسکون ہے ۱۲
لہ قولہ فاورد تلک المباحث الخ یعنی علم طبعی کے موضوع کی تحقیق کے لیے ہیولی اور صورت وغیرہ کے مباحث بطور تمہید کے بیان کئے گئے اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ موضوع کی تحقیق صرف ہیولی اور صورت کے مباحث پر موقوف ہے مگر تلازم کی بحث پر موقوف نہیں ہے اسکو یہاں کیوں بیان کیا اس کا جواب یہ ہے کہ موضوع کے ماہیت کی توضیح کے لیے چنانچہ شارح نے لتحقیق الماہیت وتوضیحہا اسی وجہ سے فرمایا ۱۲ سہ قولہ وانما قدم ابطال الجزء الخ یہاں سے بھی ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال کی تقریر یہ ہے کہ ہیولی اور صورت کی بحث بطور تمہید کے لائے اس فن کا یہ مسئلہ نہیں ہے اور جزء لایتجزی کی بحث فن کا مسئلہ ہے کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ابطال جزء کی دونوں دلیلیں جزء لایتجزی سے جسم کا ترکب باطل کرنا ہے نفس وجود کا ابطال نہیں ہے تو یہ مسئلہ جسم کے ترکب کا جسم کے احوال میں سے ہے لہذا یہ مسئلہ فن طبعی کا ہے تو اسکو اثبات ہیولی پر مقدم کیوں کیا گیا اس کا جواب دیتے ہیں کہ موضوع کی ماہیت کی تحقیق مشائین کے مذہب پر اثبات ہیولی اور صورت پر ہے اور اثبات ہیولی اور صورت ابطال جزء پر موقوف ہے جب تک جزء لایتجزی کا ابطال نہیں ہوگا، ہیولی اور صورت کا اثبات نہیں ہوسکتا اس لیے ابطال جزء کی بحث کو مقدم کیا ۱۲ سہ قولہ وذکر صاحب المحاکمات الخ چونکہ اعتراض سابق میں یہ کہا گیا ہے کہ حکماء نے مباحث ہیولی اور صورت کو الٰہیات میں شمار کیا لہذا شارح مباحث ہیولی اور صورت کو مباحث علم الٰہی کا مسئلہ ہونا ثابت کرتے ہیں صاحب محاکمات علامہ قطب الدین رازی کی توجیہ کرتے ہیں انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ ہیولی اور صورت کے مباحث میں جو احوال بیان کئے جاتے ہیں وہ تعقل اور وجود خارجی میں مادہ کے محتاج نہیں کیونکہ یہاں مادہ اور صورت کے وجود کی بحث ہے یا دونوں کے تلازم اور تشخص کی بحث ہے اور وجود اور تلازم اور تشخص مادہ سے مستغنی ہیں اس لیے وجود اور تلازم اور تشخص جس طرح مادیات میں متحقق ہیں مجردات میں بھی متحقق ہیں ۱۲

اقول[1] هذا الكلام مبني على ان الالهي علم باحوال اشياء لا تفتقر تلك الاحوال في الوجودين الى المادة والظاهر[2] من عبارة اكثرهم انه

علمٌ باحوال اشیاء لاتفتقر تلك الاشياء فی الوجود الخارجی والتعقل الی المادة فتوجیهه[٣] حینئذ ان یقال لاشبهة فی ان الهیولی لاتفتقر فیهما الیها ولاشك فی ان الصورة لاتفتقر الیها فی التعقل واما ان الصورة لاتفتقر الیها فی الوجود الخارجی فلما بینوه من ان الهیولی مفتقرة الی الصورة فی الوجود والبقاء والصورة مفتقرة الی الهیولی فی التشکل دون الوجود لئلا یلزم الدور ترجمہ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام اس بات پر مبنی ہے کہ الٰہی ان اشیاء کے احوال کا جاننا ہے کہ وہ احوال دونوں وجود میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں اور فلاسفہ کی اکثر کی عبارت سے ظاہر ہے کہ الٰہی جاننا ہے ایسے اشیاء کے احوال کا کہ وہ چیزیں وجود خارجی اور تعقل میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں۔ پس ان مباحث کے الٰہی میں ذکر کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ہیولیٰ ان دونوں وجود میں مادہ کا محتاج نہیں ہے اور نہ اس میں شبہ ہے کہ صورت جسمیہ مادہ کی محتاج نہیں تعقل میں۔ رہا یہ کہ صورت جسمیہ مادہ کی محتاج خارج میں نہیں تو جیسا کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہیولیٰ صورت کا وجود اور بقاء میں محتاج ہے اور صورت ہیولیٰ کی محتاج تشکل میں ہے وجود میں نہیں ہے تاکہ دور لازم نہ آئے ١٢

ا‌ے **قولہ** قول ہذا الکلام الخ چوں کہ شارح دوسری توجیہ بیان کرتے ہیں لہٰذا اس توجیہ میں خامی بیان کرتے ہیں خامی یہ ہے کہ اس توجیہ کی بنا پر فن الٰہی کی تعریف یہ مستفاد ہوتی ہے کہ وہ اشیاء کے ایسے احوال کا علم ہے جو احوال اپنے دونوں وجود یعنی خارجی اور ذہنی میں مادہ کے محتاج نہ ہوں اور اکثر حکماء کے کلام سے یہ تعریف مستفاد ہوتی ہے کہ فن الٰہی ایسے اشیاء کے احوال کا علم ہے جو اشیاء اپنے دونوں وجود میں مادہ کی محتاج نہ ہوں اور ان دونوں تعریفوں میں تخالف ہے لہٰذا یہ صاحب محاکمات کی توجیہ اکثر حکماء کے خلاف ہونے کی وجہ قابل ترک ہے دوسری توجیہ ہونی چاہیئے کما سیاتی ١٢ ٢ے **قولہ** والظاہر من عبارتہم الخ الظاہر کے لفظ اشارہ کہ اگر حکماء کے کلام میں تاویل کیجائے تو توافق ہو جائیگا یہ اختلاف ظاہر عبارت کی وجہ سے ہے اکثر حکماء کی عبارت میں اشیاء کو من حیث المعروض لتلک الاحوال کے ساتھ مقید کر دیا جائے، تو توافق ہو جائے گا اسی طرح صاحب محاکمات کی عبارت میں احوال کو من حیث العروض لتلک الاشیاء کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو بھی توافق ہو جائیگا کیونکہ دونوں صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ نہ مطلق اشیاء مادہ سے مستغنی ہیں اور نہ مطلق احوال مادہ سے مستغنی ہیں بلکہ ان احوال کا ان اشیاء کے لیے عروض دونوں وجود میں مستغنی ہو نہ جمیع وجوہ سے احوال مستغنی ہوتے اور نہ جمیع وجود سے اشیاء مستغنی ہیں ١٢ ٣ے **قولہ** فتوجیہہ الخ یعنی ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کے علم الٰہی کے مسائل ہونے کی صحیح توجیہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ ہیولیٰ اپنے دونوں وجود میں مادہ کا محتاج

نہیں ہے اور نہ صورت اپنے دونوں وجود میں مادہ کی محتاج ہے ہیولی اسوجہ سے مادہ کا محتاج نہیں ہے کہ اگر ہیولی اپنے وجود میں دوسرے ہیولی اور مادہ کا محتاج ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا دونوں ہیولی متحد ہوں تو دور لازم آئے گا اور دونوں متغایر ہیں تو ہیولی ثانی کے متعلق کلام کیا جائیگا کہ ثانی اپنے وجود میں مادہ کا محتاج ہے یا نہیں، شق ثانی میں مدعیٰ ثابت ہو جائیگا اور شق اول میں تین ہیولی کی ضرورت ہوگی تو اس کے متعلق کلام کیا جائیگا اگر ہر ایک محتاج الی المادہ ہوگا تو تسلسل لازم آئیگا اور دور اور تسلسل دونوں محال ہے، اور مستلزم محال بھی محال ہے پس ہیولی کا ہیولی اور مادہ کی طرف محتاج ہونا محال ہے اور صورت کا اپنے وجود ذہنی یعنی تعقل میں مادہ کیطرف محتاج نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ صورت کا تصور بدون مادہ کے ہو سکتا ہے اور صورت کا اپنے وجود خارجی میں مادہ کا محتاج نہ ہونا اسوجہ سے ہے کہ حکماء نے یہ بیان کیا ہے کہ ہیولی اپنے وجود اور بقا میں صورت کا محتاج ہے اور صورت ہیولی کیطرف اپنے تشکل میں محتاج ہے اور اپنے وجود میں محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر صورت اپنے وجود میں ہیولی کی محتاج ہو تو دور لازم آئیگا اور دور محال ہے پس ثابت ہوا کہ ہیولی اور صورت اپنے دونوں وجود میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں لہذا دونوں کے احوال کی بحثیں فن الٰہی کے مسائل میں فن طبعی میں مبدئیت کے طور پر لائی گئی ہیں ۱۲ **۴ے قولہ لاشبھۃ الخ** یعنی ہیولی کا مادہ کیطرف محتاج نہ ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ احتیاج کی صورت میں دور اور تسلسل لازم آئیگا اور دور اور تسلسل کا لزوم اور محال ہونا ظاہر ہے لہذا شارح نے اس کو بیان نہیں کیا اسی طرح صورت کا تعقل میں مادہ کی طرف محتاج نہ ہونا ظاہر ہے لہذا اس کو شارح نے دلیل سے بیان نہیں کیا ۱۲ **۵ے قولہ فلما بینوا الخ** شارح نے صورت کا مادہ کی طرف وجود خارجی میں محتاج نہ ہونا حکماء کے کلام کی طرف محول کیا ہے کہ ہیولی اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے اگر صورت بھی مادہ اور ہیولی کی طرف محتاج ہو تو دور لازم آئیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ اس دلیل پر اعتراض ہے کیونکہ اگر صورت اپنے وجود میں مادہ اور ہیولی کی محتاج ہو تو دور لازم نہیں آئیگا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہیولی اپنے وجود میں مطلق صورت کا محتاج ہے اور خاص صورت اپنے وجود میں ہیولی اور مادہ کی محتاج ہے تو صورت خاص موقوف ہے اور صورت مطلقہ موقوف علیہ ہے تو موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ہوگئی دور لازم نہیں آئیگا تو چونکہ صورت کے عدم احتیاج کی دلیل صحیح ضعیف ہے اس لیے شارح نے حکماء کے حوالہ کرتے ہوئے لما بینوا فرما دیا ۱۲

وبیّن[1] ھا نہ ان بعض[2] الاجسام القابلۃ للانفکاک مثل الماء والنار یجب ان یکون متصلا واحدا کما ھو[3] عند الحس والا فان[4] لم یکن اجزاء ھا اجساما لزم الجزء الذی لا یتجزی او الخط[5] الجوھری وھو جوھر لا یقبل القسمۃ الا فی جھۃ واحدۃ او السطح الجوھری[6] وھو جوھر لا یقبل القسمۃ الا فی جھتین واستحالۃ وجودھما بمثل[7] ما مر فی نفی الجزء وسیوردہ[8] المصنف وان کانت اجزاء ھا اجساما[9] ننقل الکلام الیھا ولا بد من ان تنتھی الی جسم لا مفصل فیہ بالفعل والا لزم[10] ترکب من اجزاء غیر متناھیۃ بالفعل[11]

وهو[۱] **محال لانه یستلزم ان یکون الجسم المرکب منها غیر متناهی المقدار** **ترجمہ** اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض اجسام جو تقسیم قبول کرتے ہیں جیسے پانی اور آگ، واجب ہے کہ فی نفسہٖ متصل واحد ہوں جیسا کہ حس میں بھی متصل واحد ہیں ورنہ پس اگر نہ ہوتے اس کے اجزاء اجسام تو لازم آئے گا جزء لا یتجزی، یا خط جوہری لازم آئیگا جو ایک ہی جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے یا سطح جوہری لازم آئے گا جو دو جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے اور دونوں کا وجود محال ہے ما مرکی دلیل سے۔ جو جزء لا یتجزی کی نفی کے بیان میں گزر گیا اور عنقریب ہی مصنف اسکو بیان کریں گے اور اگر اس کے اجزاء اجسام ہوں گے تو ہم سلسلہ کلام اسکی طرف منتقل کریں گے اور ضروری ہے کہ وہ ایسے جسم پر ختم ہو جس میں بالفعل فصل نہ ہو ورنہ جسم کا مرکب ہونا اجزاء غیر متناہیہ سے بالفعل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اسلئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ جو جسم ان اجزاء غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہوگا، وہ خود بھی غیر متناہی ہوگا مقدار میں۔

۱؎ **قولہ** برہانہ الخ برہان اس قیاس کو کہتے ہیں جس کے مقدمات یقینی ہوں اور یقین حکم جازم مطابق الواقع کو کہتے ہیں اثباتِ ہیولی کے اسی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم متصل فی نفسہٖ ثابت کرنیکے بعد یہ ثابت کیا گیا ہے کہ جب اس پر انفصال طاری ہوگا، تو متصل واحد معدوم ہو کر دو متصل پیدا ہوں گے اور یہ محال ہے کہ ایک شئ معدوم ہو اور کتم عدم سے دو شئ پیدا ہوں لہذا اس جسم متصل میں کوئی جزء ہے جو فی نفسہٖ متصل منفصل نہیں ہے اور انفصال و اتصال کو قبول کرتا ہے وہی ہیولی ہے ۱۲۔ ۲؎ **قولہ** ان بعض الاجسام الخ یہ دلیل کا پہلا مقدمہ ہے اس کو اولاً بعض کے ساتھ مقید کیا تاکہ وہ اجسام خارج ہوجائیں جو چھوٹے چھوٹے اجسام سے مرکب ہیں کیونکہ ان اجسام میں یہ دلیل جاری نہیں ہوگی یہ احتمال باقی رہیگا کہ اتصال اور انفصال کے قبول کرنے والے اجسام صغار ہیں تو ہیولی ثابت نہیں ہوگا اور جب دلیل سے اجسام بسیطہ میں ہیولی ثابت ہوجائیگا۔ تو چونکہ اجسام کی حقیقت متحد ہے تمام اجسام میں ہیولی ثابت ہوجائیگا اس تقریر کی بنا پر لفظ بعض پر جو اعتراض کیا گیا ہے اور شارح نے اس کا جواب دیا ہے۔ وارد نہیں ہوگا اور جواب کی ضرورت نہیں ہوگی ثانیاً اس مقدمہ کو قابلۃ للانفکاک سے مقید کیا ہے افلاک سے احتراز کیلئے کیونکہ اس دلیل سے افلاک میں ہیولی ثابت نہیں ہوگا، حکماء نے افلاک میں ہیولی ثابت کرنے کے لیے دوسری دلیل بیان کی ہے قابل للانفکاک کا معنی یہ ہے کہ اجسام کی صورت نوعیہ ان اجسام میں انفکاک طاری ہونے سے مانع نہ ہو قابل للانفکاک کی قید پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جب اجسام کو اس قید کے ساتھ متصف کر دیا گیا تو ان اجسام کا متصل ہونا ثابت کرنیکی ضرورت نہیں ہے حالانکہ متصل ہونا ثابت کیا ہے کیونکہ بداہۃً یہ معلوم ہے کہ جب متصل ہوں گے اسی وقت انفکاک قبول کریں گے لہذا اجسام قابلہ للانفکاک کا اتصال بدیہی ہے اس کے اثبات کے لیے دلیل کی ضرورت نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قابل للانفکاک بحسب الحس مراد ہے تو اتصال حسی بدیہی ہوگا اور دلیل نے اجسام کا فی نفسہٖ اتصال ثابت کیا ہے اور ظاہر ہے کہ فی نفسہٖ اتصال ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے ۱۲۔ ۳؎ **قولہ** کما ہو عند الحس الخ یعنی بعض اجسام مثلاً پانی اور آگ وغیرہ حس کے اعتبار سے متصل ہیں اس میں

کسی کا اختلاف نہیں متکلمین بھی ان اجسام کو حس کے اعتبار سے متصل تسلیم کرتے ہیں البتہ فی نفسہٖ متصل ہونا مختلف فیہ ہے متکلمین جزء لایتجزیٰ سے مرکب مانتے ہیں لہذا ان کے نزدیک فی نفسہٖ اور حقیقۃً متصل نہیں ہے اور حکماء ہیولیٰ اور صورت سے مرکب مانتے ہیں لہذا حکماء کے نزدیک حقیقۃً متصل ہے تو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت اتصال فی نفسہٖ کے لیے ہے اتصال حسی کے لیے دلیل کی ضرورت نہیں ہے اسی وجہ سے شارح نے کما ہو عند الحس فرمایا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ جس اتصال کو ثابت کرنا مقصود ہے وہ اتصال حسی نہیں ہے بلکہ اتصال حقیقی ہے ۱۲ **قولہ** والا فان لم یکن الخ ماتن کا قول والا اسکے قول ان یکون فی نفسہٖ پر عطف ہے تو ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر اجسام قابل للانقسام فی نفسہٖ متصل نہ ہوں تو جزء لایتجزیٰ لازم آئے گا اس پر یہ منع وارد ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ اجسام قابلہ للانفکاک اجسام سے مرکب ہوں یا خطوط سے مرکب ہوں یا سطوح سے مرکب ہوں اور جزء لایتجزیٰ سے مرکب نہ ہوں تو ماتن کا قضیہ وان لم تکن متصلاً فی نفسہٖ لزم الجزء الذی لایتجزے صادق نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے تین احتمالات ہیں اسوجہ سے شارح نے قضیہ شرطیہ کا اضافہ فرمایا کہ فان لم تکن الخ یعنی اگر اجسام متصلہ کے اجزاء اجسام نہ ہوں تو جزء لایتجزیٰ یا خطِ جوہری یا سطح جوہری لازم آئیں گے اور اگر اس کے اجزاء اجسام ہوں تو ان اجسام میں کلام ہوگا تو لامحالہ وہ اجسام متصل فی نفسہٖ ہوں گے ورنہ اجسام قابلہ کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو تسلسل محال ہے یعنی بقیہ تین احتمالات میں سے ایک احتمال کو باطل کیا جائیگا اور دو احتمال کو جزء لایتجزیٰ میں داخل کیا جائے گا تاکہ ماتن کا قضیہ شرطیہ صادق ہو جائے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اجسام قابلہ سے مراد اجسام مفردہ بسیطہ ہیں اور خط جوہری اور سطح جوہری کا احتمال جزء لایتجزیٰ میں داخل ہے تو مصنف کا شرطیہ صادق ہوگا شارح کے شرطیہ کی ضرورت نہیں ہوگی اور اجسام سے اجسام مفردہ بسیطہ مراد لینے پر قرینہ بھی ہے کیونکہ مصنف نے مثل لمار والنار کہہ کہ اشارہ کر دیا کہ اجسام مفردہ بسیطہ مراد ہیں مگر شارح نے اس خیال سے کہ بہت سے اجسام ہمارے گرد و پیش اجسام سے مرکب ہیں لہذا ایک شرطیہ اضافہ فرما دیا تاکہ تمام اجسام کے اعتبار سے ماتن کا شرطیہ صادق ہو جائے ۱۲ **قولہ** والخط الجوہری الخ خط جوہری کی تعریف کرتے ہیں کہ وہ ایسا جوہر ہے جو صرف ایک جہت یعنی طول میں انقسام کو قبول کرتا ہے اور سطح جوہری ایسا جوہر ہے جو دو جہت یعنی طول اور عرض میں انقسام کو قبول کرتا ہے یہ دونوں حکماء کے نزدیک محال ہیں جیسے جوہر فرد محال ہے ۱۲

قولہ مثل ما مر فی نفی الجزء یہ دفع توہم ہے توہم یہ ہے کہ جب خط جوہری اور سطح جوہری کا احتمال جزء لایتجزیٰ کے احتمال میں داخل ہے تو اتصال ثابت کرنے کے لیے ان احتمالات کا ابطال کرنا چاہیئے تو مصنف کی طرف سے شارح اس توہم کے دفعیہ کے لیے یہ بیان کرتے ہیں کہ نفیِ جزء کی فصل میں دو دلیلیں بیان کی ہیں جو تھوڑے تغیر کے بعد خط جوہری اور سطح جوہری کے ابطال کے لیے جاری ہو سکتی ہیں اسطرح پر کہ ایک خط جوہری کو دو خط جوہری کے درمیان فرض کرنے سے پہلے دلیل جاری ہو جائیگی اور ایک سطح جوہری دو سطح جوہری کے درمیان فرض کرتے سے سطح جوہری کے ابطال کے لیے پہلی دلیل جاری ہو جائے گی اور دوسری دلیل جاری کرنے کی صورت یہ ہے کہ ایک خط جوہری کو دو خط جوہری کے ملتقی پر اور ایک سطح جوہری کو دو سطح جوہری کے ملتقی پر فرض کر کے جاری ہوگی دوسرا عذر یہ بیان کیا ہے کہ تلازم کی بحث میں خطِ جوہری اور سطح جوہری کے ابطال کے لیے دلیل بیان کریں گے،

کما سیاتی ۱۲ ؎۷ **قولہ** سیورد المصنف الخ یعنی الہیولیٰ لا یتجرد عن الصورۃ کی فصل میں دلیل لائیں گے مگر فرق یہ ہے کہ پہلے دو دلیلیں بیان کر چکے ہیں اور اب آئندہ فصل میں صرف دلیل اول بیان کریں گے اگرچہ دلیل ثانی بھی جاری ہو سکتی ہے مگر اختصار یا عدم اختصار یا تفاوت اذہان کیطرف اشعار کے خیال سے دلیل اول پر اکتفا کیا ۱۲ ؎۸ **قولہ** ما تنتقل الکلام الخ یعنی اگر اجسام قابلہ للانقسام کے اجزاء اجسام ہوں تو ان اجسام میں جو اجزاء ہیں کلام کریں گے کہ یہ کل اجسام متصل فی نفسہ ہیں اور اگر متصل نہیں مرکب ہیں تو اگر ان کے اجزاء اجسام نہ ہوں تو جزء لا یتجزی یا خط جوہر یا سطح جوہری لازم آئیں گے اور ان کا بطلان ہو چکا ہے اور ان کے اجزاء اگر اجسام ہیں پھر ان میں کلام کریں گے یہاں تک کہ یا اجسام متصلہ کیطرف انتہا ہو گی یا سلسلہ غیر متناہی ہو گا، شق اول میں مدعی ثابت ہو گا اور شق ثانی میں جسم کی ترکیب اجزاء غیر متناہی سے لازم آئے گی جو محال ہے کیونکہ جسم کے غیر متناہی المقدار ہونے کو مستلزم ہے ۱۲ ؎۹ **قولہ** ولا لزم ترکبہ الخ یعنی اگر ہر ایک اجسام کے اجزاء اجسام ہوں متصل حقیقی کی طرف انتہا نہ ہو تو جسم کا ترکب اجزاء غیر متناہیہ سے لازم آئے گا اور یہ نظام کا مذہب ہے یعنی نظام اس بات کے قائل ہیں کہ جسم کی ترکیب اجزاء غیر متناہیہ موجودہ بالفعل سے ہے بعض لوگوں نے ان کا مذہب بیان کیا ہے کہ نظام کا مذہب یہ ہے کہ اجسام غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہے وہ اجزاء لا یتجزی کے قائلین میں سے ہیں مگر یہ صحیح نہیں ہے وہ صرف جسم کے اجزاء غیر متناہی بالفعل ہونے کے قائل ہیں اور اجزاء لا یتجزیٰ کا انکار کرتے ہیں البتہ ان پر لازم آتا ہے کہ جب وہ اجزاء بالفعل ہیں تو غیر متجزی ہوں گے اور اگر قابل تجزی ہوں تو بعض اجزاء کا بالقوہ ہونا لازم آئے گا اور یہ ان کے مزعوم کے خلاف ہو گا تو ان پر ما لزاً ما یہ کہا گیا ہے کہ وہ اجزاء لا یتجزی کے قائل ہیں ۱۲ ؎۱۰ **قولہ** بالفعل الخ اس میں دو احتمال ہیں، اول یہ کہ یہ ترکب کی قید ہو یعنی اجسام اجزاء غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہیں اور ثانی احتمال یہ ہے کہ عدم تناہی کی قید ہو یعنی اجزاء غیر متناہی بالفعل سے اجسام مرکب ہیں، احتمال ثانی کو اختیار کر کے شارح نے توہم کیا ہے اور پھر جواب دیا ہے اور اگر احتمال اول کو لیا جائے تو توہم ہی نہیں ہو گا اور نہ جواب کی زحمت اٹھانی پڑے گی ۱۲ ؎۱۱ **قولہ** وہو محال الخ یعنی اجسام کا غیر متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہونا دو وجہ سے محال ہے اول اس وجہ سے کہ تمام اجسام کو حرکت کے ذریعہ طے کرنا زمانہ متناہی میں ممکن ہے اور مشاہد ہے اگر اجزاء غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہوں گے تو کسی متحرک کا کسی جسم کو حرکت کے ذریعہ سے زمانہ متناہی میں طے کرنا محال ہو گا اس لیے کہ ہر جسم کی پوری مسافت طے کرنا اس کے نصف طے کرنے پر موقوف ہے اور اس کے نصف کو طے کر کے مسافت طے کرنا نصف النصف کے طے کرنے پر موقوف ہے علیٰ ہذا القیاس اور انصاف اس تقدیر پر غیر متناہی ہیں اور ہر نصف کے طے کرنے کے لیے حرکت ضروری ہے اور حرکت زمانہ میں متحقق ہوتی ہے لہٰذا غیر متناہی زمانہ کی ضرورت ہو گی اور یہ بداہۃً محال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اجزاء غیر متناہی ہوں گے اور ہر جزء مقداری ہے کیونکہ جسم مقداری کا جزء ہے تو جسم مرکب کی مقدار کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا، اس کا محال ہونا بدیہی ہے اور ابعاد کا غیر متناہی ہونا برہان سلمی سے مصنف باطل کریں گے اسی وجہ کو شارح یہاں اختیار کر کے لانہ یستلزم سے اشارہ کرتے ہیں ۱۲

قابل للانقسام الی غیر النهایة اذ لیس[۲] معنی کلامهم انه یمکن ان تخرج تلک الانقسامات الغیر المتناهیة من القوة الی الفعل بل المراد منه انه لاینتهی فی الانقسام الی حد یقف عنده ولایقبل الانقسام بعده وذلک علی قیاس ما قال المتکلمون من ان مقدورات اللہ تعالیٰ غیر متناهیة مع ان وجود ما لایتناهی فی الخارج محال مطلقا عندهم فلیس معناه الا ان تاثیر القدرة لایصل الی حد لایمکن ان یتجاوزه بل کل مرتبة یصل لیها تاثیر القدرة یمکن وصوله الی مرتبة اخری فوقها کما فی لاتناهی الاعداد فانها لایصل الی حد لایمکن الزیادة علیه **ترجمہ** اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ یہ قول ان کی اس صراحت کے منافی ہے کہ جسم غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے اس لیے کہ ان کے اس قول کا معنیٰ یہ نہیں ہے کہ ممکن ہے کہ یہ انقسامات غیر متناہیہ قوت سے فعل کیطرف خارج ہوں بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ انقسام میں جسم کہیں ختم نہیں ہوتا کسی ایسے حصہ پر جا کے رک جائے اور پھر اس کے بعد انقسام کو قبول کرے ایسے جیسے کہ متکلمین نے کہا ہے کہ اللہ کی مقدورات غیر متناہی ہیں جب کہ غیر متناہی کا وجود خارج میں محال ہے مطلقاً ان کے نزدیک۔ پس متکلمین کے نزدیک اس کا معنیٰ اس کے سوا کچھ نہیں کہ قدرت کی تاثیر کسی ایسی حد پر نہیں پہنچتی کہ اس سے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو، بلکہ ہر مرتبہ جہاں اس کی قدرت کی تاثیر پہنچتی ہے اس سے اوپر اس کیلئے پہنچنا ممکن ہے جیسا کہ عدد کی لاتناہی میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسی حد تک نہیں پہنچے جس سے زائد ہونا ممکن نہ ہو۔"

[۱] **قولہ** لایتوہم الخ توہم کا حاصل یہ ہے کہ حکماء نے یہ تصریح کی ہے کہ جسم کے انقسامات ممکنہ غیر متناہی ہیں اور ظاہر ہے کہ غیر متناہی انقسامات سے غیر متناہی اجزاء حاصل ہوں گے تو جسم کے اجزاء غیر متناہی ممکن ہوئے اور یہاں محال ہونیکا حکم کیا گیا ہے اس توہم کا دفعیہ یہ ہے کہ حکماء کی تصریح کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جسم کے انقسامات غیر متناہیہ بالفعل ہیں بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ انقسامات غیر متناہی بمعنی لاتقف عند حد ہے یعنی انقسامات کسی حد پر ختم نہیں ہوں گے کہ اس کے بعد انقسام نہ ہو اور یہاں بالفعل ترکب کی صفت ہے یعنی جسم کی ترکیب بالفعل اجزاء غیر متناہیہ سے محال ہے لہذا یہ قول حکماء کے تصریح کے منافی نہیں ہے ۱۲ [۲] **قولہ** اذ لیس معنی الخ یعنی حکماء انقسامات غیر متناہیہ کے بالقوہ سے بالفعل ہونے کے قائل نہیں ہیں اس پر یہ اعتراض ہے کہ جب انقسامات غیر متناہیہ بالفعل نہیں ہو سکتے تو انقسامات غیر متناہیہ ممکن بھی نہیں ہیں کیونکہ ممکن اس کو کہتے ہیں جس کے فرضِ وقوع سے محال لازم نہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ حکماء کے کلام کا حاصل یہ ہے

انقسامات غیر متناہیہ بالقوۃ سے بالفعل مجتمعہ نہیں ہوسکتے پس معلوم ہوا کہ انقسامات غیر متناہیہ کے بالفعل کو محال کہتے ہیں ۱۲
۳ے قولہ ذلک علی قیاس الخ اجسام کے انقسامات غیر متناہیہ کے ممکن ہونیکا وہی معنیٰ ہے جو باری تعالیٰ کے مقدورات کے غیر متناہی ہونیکا معنی ہے خلاصہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے مقدورات اس معنی کرکے غیر متناہی ہیں کہ جتنے مقدورات بالفعل موجود ہوں گے وہ متناہی ہوں گے مگر کسی حد پر قدرت ختم نہیں ہوگی اسی طرح جسم کے انقسامات میں جتنے اجزاء بالفعل ہوں گے وہ متناہی ہوں گے مگر کسی حد پر انقسام ختم نہیں ہوگا ۱۲ ۴ے قولہ قال المتکلمون الخ متکلمین ایسی جماعت کو کہتے ہیں، جو مسائل پر عقلی دلائل سے استدلال کرتے ہیں مگر کسی دین اور شریعت کے متبع ہوتے ہیں ۱۲ ۵ے قولہ محال مطلقا الخ یعنی متکلمین کے نزدیک امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود مطلقاً محال ہے خواہ مجتمعۃً موجود ہوں یا متعاقبۃً موجود ہوں خواہ مرتب ہوں یا غیر مرتب ہوں اسی وجہ سے عالم کو ازلی نہیں مانتے اور نہ کسی ممکن کو قدیم بالنوع مانتے ہیں اور حکماء امور غیر متناہیہ کے وجود بالفعل کے استحالہ کو دو شرطوں کے ساتھ مشروط کرتے ہیں اول مجتمعہ ہونا ثانی مرتب ہونا اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی متحقق نہیں ہوگی تو حکماء کے نزدیک امور غیر متناہیہ کا وجود بالفعل محال نہیں ہوگا ۱۲ ۶ے قولہ کما فی لاتناہی الاعداد الخ شارح نے اس سے پہلے بیان کیا جس میں سے ایک حکماء کے ساتھ خاص ہے یعنی اجسام کے انقسامات غیر متناہی کا ممکن ہونا اس کے قائل صرف حکماء ہیں متکلمین نہیں ہیں دوسری مثال مقدورات کے غیر متناہی کی ہے کہ متکلمین کے نزدیک جتنے مقدورات بالفعل ہیں سب متناہی ہیں مگر قدرت کسی حد پر ختم نہیں ہوگی اور حکما قدرت بمعنی صحت فعل اور ترک کے قائل نہیں اور یہ تیسری مثال متفق علیہ ہے متکلمین اور حکماء دونوں قائل ہیں کہ سلسلۂ اعداد غیر متناہی بمعنی لاتقف عند حد ہے اور جتنے اعداد قوت سے فعل کیطرف آئیں گے متناہی ہوں گے ۱۲

وههنا بحث اذ لا يلزم من هذا الدليل ان شيئا من الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلا بل غاية ما يلزم منه انه يجب انتهاءها الى اجسام لا مفصل فيها بالفعل ويجوز ان تكون هذه الاجسام المتصلة التي ينتهي اليها الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وكيف لا وقد قال ذي مقراطيس ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة لا تقبل الانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية فلابد لاثبات المرام من نفي هذا الكلام ودونه خرط القتاد ترجمہ اور یہاں ایک بحث ہے کہ اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اجسام جو تقسیم کو قبول کریں، ان کے لئے یہ ضروری ہو کہ وہ فی نفسہٖ متصل واحد ہوں بلکہ زیادہ سے زیادہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انتہار ان اجسام کی ایسے اجسام پر ہو جن میں بالفعل فصل نہ ہو

اور جائز ہے کہ یہ اجسام متصلہ جن پر قابل للانفکاک اجسام کی انتہا ہوتی ہے فی نفسہٖ قابلِ انفکاک نہ ہوں[۱] اور کیوں نہ ہو جب کہ ذی مقراطیس[۲] نے کہا ہے کہ اجسام کے مبادی ایسے اجسام ہوتے ہیں جو بہت باریک اور سخت ہوتے ہیں جو قابلِ تقسیم نہیں ہوتے اگرچہ وہ وہمی تقسیم کے قابل ہوں۔ لہٰذا مقصد کو ثابت کرنے کیلئے اس کلام کی نفی کرنا ضروری ہے اور اس کے علاوہ دشوار گھاٹی کا باریک کرنا ہے[۳]۔

---

۱ قولہ ههنا بحث الخ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہیولیٰ کے اثبات کے لیے جسم میں دو باتیں ثابت ہونی چاہئیں، اول فی نفسہٖ اتصال اور ثانی انفصال کا قبول کرنا، ماتن نے دلیل سے یہ ثابت نہیں کیا کہ جو اجسام قابلِ انفکاک ہیں وہی متصل فی نفسہٖ ہیں بلکہ جو دلیل بیان کی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اجسام قابلِ انفکاک کی انتہا اجسام متصلہ فی نفسہا کی طرف ہے کیونکہ دلیل کی شق ثانی اگر اختیار کی جائے یعنی اجسام قابل انفکاک کے اجزاء اجسام ہیں تو اجسام قابلہ کی انتہا اجسام متصلہ کی طرف لازم آئے گی تو ممکن ہے کہ یہ اجسام متصلہ اگرچہ قسمت وہمیہ کو قبول کرتے ہیں مگر انقسام فکیہ اور کسریہ کو قبول نہ کریں تو اجسام متصلہ کا نفس الامر میں قابلِ انفکاک ہونا ثابت نہیں ہوا تو جو اجسام قابلِ انفکاک ہیں ان میں اتصال ثابت نہیں اور جن اجسام میں اتصال ثابت ہوا اس کا قابل انفکاک فی نفس الامر ہونا ثابت نہیں ہوا اور جب تک کسی جسم میں نفس الامر کے اعتبار سے اتصال اور قابل الانفصال ہونا جمع نہیں ہوگا، ہیولیٰ کا اثبات نہیں ہو سکتا لہٰذا یہ دلیل مفید مدعیٰ نہیں ہے ۱۲ ۲ قولہ وکیف لا وقد قال الخ حکیم ذی مقراطیس یونانی زبان میں ایک شخص کا نام ہے ذال معجمہ اور دال مہملہ دونوں طرح یہ لفظ ہے ان کا مذہب بیان کرتے ہیں کہ اجسام بسائط ان کے نزدیک چھوٹے چھوٹے اجسام سے مرکب ہیں جو قسمتِ وہمیہ کو قبول کرتے ہیں مگر قسمت فکیہ اور قسمت کسریہ وغیرہ غایت صغر اور صلابت کیوجہ سے قبول نہیں کرتے بیان کرتے ہیں کہ اجسام بسائط ان اجسام صغار کی مقدار اور اشکال بعض کے نزدیک مختلف ہیں اور بعض کے نزدیک متساوی اور منشا یہ ہیں ان لوگوں کے نزدیک یہی اجزاء جب مجتمع ہو جاتے ہیں تو اجسام مرکب ہوتے ہیں اور جب جدا جدا ہو جاتے ہیں تو اجسام فنا ہو جاتے ہیں وہ اجزاء منقسم نہیں ہوتے انہیں اجزاء کو اجزاء ذی مقراطیسہ کہتے ہیں جب تک یہ مذہب باطل نہیں کیا جائیگا ہیولیٰ کا اثبات نہیں ہو سکتا ۱۲ ۳ قولہ من نفی ہذا الکلام الخ حکیم ذی مقراطیس کے مذہب کا ابطال محقق طوسی کے کلام سے ہو جاتا ہے جو انہوں نے دلیل مذکور پر اعتراض کے جواب میں کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ دلیل اجسام کے انفکاک اور انقسام قبول کرنے پر مبنی ہے تو جو اجسام انقسام قبول نہیں کرتے ان میں ہیولیٰ کا اثبات نہیں ہو سکتا، مثلاً افلاک خرق والتیام کو قبول نہیں کرتے تو افلاک انقسام اور انفکاک کو بھی قبول کرتے نہیں لہٰذا افلاک میں ہیولیٰ کا اثبات نہیں ہوگا تو محقق طوسی نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ افلاک اگرچہ انقسام خارجی کو قبول نہیں کرتے مگر وہمی انقسام قبول کرتے ہیں اور وہمی انقسام ہیولیٰ کے اثبات کے لیے کافی ہے کیونکہ اتصال کی حقیقت انقسام اور انفصال کے طریان سے معدوم ہو جاتی ہے جو انفصال وہمی ہو یا خارجی ہو لہٰذا اتصال اور انفصال قبول کرنے کے لیے ایک جزء کی ضرورت ہے جو دونوں کو قبول

کرے اسکو ہیولی کہتے ہیں لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض ہے کہ اس صورت میں ہیولی کا اثبات صرف وہم میں ہوگا نفس الامر میں نہیں ہوگا، اور مدعی نفس الامر میں ثابت کرنا ہے ۱۲ **قولہ** ودونہ خرط القتاد کانٹے دار درخت کو کہتے ہیں اور خرط بمعنی سُر کنا یعنی اوپر سے نیچے کی طرف پکڑ کر کھینچ لینا اور دون کے معنی غیر اور ادنی اور عند ہے تو اگر دون کا معنی غیر لیا جائے تو اس جملہ کا یہ معنی ہوگا کہ ذی مقراطیس کا مذہب باطل کئے بغیر مطلوب کا ثابت کرنا ایسا مشکل ہے جیسے کانٹے دار درخت کا سر کنا مشکل ہے اور دون بمعنی ادنی لیا جائے تو اس جملہ کا یہ معنی ہوگا کہ ذی مقراطیس کے مذہب باطل کئے بغیر مدعی کا ثابت کرنا اتنا مشکل ہے کہ کانٹا سر کنا اس سے آسان ہے اور اگر دون کا معنی عند لیا جائے تو یہ معنی ہوگا کہ مطلوب ثابت نہیں ہوگا جب تک ذی مقراطیس کا مذہب باطل نہ ہو اور اس کے ابطال کے وقت کانٹا سر کنا ہوگا یعنی ابطال بہت مشکل ہے اس وجہ سے شارح نے ذی مقراطیس کے مذہب کے بطلان کی دلیل اور اس کے دلیل رد کیطرف اشارہ کیا ہے شیخ نے اشارات میں ذی مقراطیس کے مذہب کو اس طرح باطل کیا ہے کہ تعلیم وہمی مستلزم ہے تقسیم فک کو کیونکہ دونوں کی حقیقت متحد ہے اور دو جزء کے مجموعہ کی حقیقت ایک جزء کے حقیقت کے متحد ہے تو جو چیز دو جزء کے مجموعہ پر جائز ہوگی الگ الگ اجزاء پر بھی جائز ہوگی تو دو جزء منفصل پر انفکاک ایک کا دوسرے پر جائز ہے تو ایک جزء متصل پر بھی انفکاک جائز ہوگا اور عارض یعنی صلابت کی وجہ سے انفکاک نہ ہونا امتناع ذاتی کو مقتضی نہیں ہوسکتا، اور جب انفصال اور انفکاک جائز ہے تو اس کے لیے قابل ضروری ہے وہی ہیولی ہے اس پر امام رازی نے اعتراض کیا ہے کہ ان اجزاء کا تماثل یعنی متحد بالنوع ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ اجزاء مختلفۃ الحقائق ہوں اور ہر جزء کی حقیقت ایک فرد میں انحصار کو مقتضی ہو تو ایک جزء کے دوسرے سے انفصال جائز ہونے سے ہر ایک کا انفصال ممکن ہونا لازم نہیں ہوگا نصیر طوسی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تمام اجزاء کا متحد بالنوع ہونا حکم ذی مقراطیس کے نزدیک مسلّم ہے اس جواب کو صاحب محاکمات نے رد کردیا کہ اسوقت یہ استدلال جدلی ہوگا اور حقائق النفس الامریہ کے اثبات کے لیے استدلال جدلی مناسب نہیں ہے ۱۲

قیل[1] الظاهر اسقاط لفظ بعض من المتن اقول[2] ليس له وجه ظاهر فانك تعلم ان اللازم من الدليل المذكور هو وجوب انتهاء الاجسام القابلة للانفكاك الى اجسام متصلة فان تم[3] ان هذه الاجسام المتصلة قابلة للانفكاك ثبت ان بعض الاجسام القابلة الانفكاك لا كلها متصل واحد **ترجمہ** بعض نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ متن سے لفظ بعض کو ساقط کر دیا جائے میں کہتا ہوں کہ اس میں کوئی ظاہری وجہ نہیں ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ مذکورہ دلیل سے اجسام قابل انفکاک کی انتہا اجسام متصلہ تک واجب ہے پس اگر یہ دلیل تام ہو جائے کہ یہ اجسام متصلہ قابل انفکاک ہیں تو یہی ثابت ہوسکے گا کہ بعض اجسام قابل انفکاک ہیں نہ کل متصل واحد ہیں ۱۲

[1] **قولہ** قیل الخ سید شریف اس کتاب کی شرح میں فرماتے ہیں کہ متن یعنی بعض الاجسام القابلۃ الخ سے لفظ بعض حذف

کردینا ظاہر ہے ظہور کی یہ وجہ ہے کہ اجسام قابل للانفکاک جسمیت میں مساوی ہیں تو بعض کا متصل ہونا اور بعض کا غیر متصل ہونا ترجیح بلا مرجح ہے ۱۲ ۲؎ قولہ قول لیس لہ وجہ الخ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ بعض حذف کر دیا جائے گا تو الاجسام پر جو الف لام داخل ہے استغراق پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ مفہوم ہوگا تمام اجسام قابلہ للانفکاک متصل فی نفسہ ہیں اور یہ کلیہ صحیح نہیں ہے اسلیے کہ دلیل سے اجسام کا منتہی ہونا اجسام متصلہ کیطرف ثابت ہوتا ہے تو اجسام قابلہ کا متصل ہونا ثابت نہیں ہوا تو دلیل سے بعض اجسام کا متصل ہونا ثابت ہوگا تمام کا متصل ہونا ثابت نہیں ہوگا لہذا لفظ بعض کا ہونا ضروری ہے شارح کے اس جواب کو بعض لوگوں نے رد کر دیا کہ دلیل دو مقدموں پر موقوف ہے اول مقدمہ جسم غیر متناہی اجزاء سے مرکب نہیں ہوسکتا اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ وہ اجسام دوسرے اجسام سے مرکب نہ ہوں تو اگر یہ مقدمات ثابت ہوجائیں تو تمام اجسام کا متصل فی نفسہ ہونا لازم آئیگا لہذا لفظ بعض متن سے حذف کرنا مناسب ہے ۱۲ ۳؎ قولہ فان تم ہذہ الخ شارح نے دلیل کے غیر تام ہونیکی طرف اشارہ کر دیا اور وجہ یہ ہے کہ دلیل کا تام ہونا دو باتوں پر موقوف ہے اول اس بات پر کہ جن اجسام کی طرف اجسام قابلہ کی انتہا ہوتی ہے ان کا قابل للانفکاک ہونا اور دوسرے حکیم ذی مقراطیس کا مذہب باطل ہونا دما ثبت الاول وما بطل الثانی فالدلیل لیس بتام ۱۲

ویلزم[۱] من ہذا اثبات الہیولی فی الاجسام کلہا لان[۲] ذلک المتصل المناسب[۳] الاقتصار علی قولہ فذلک الجسم المتصل قابل للانفصال ای[۴] یطرأ علیہ الانفصال فالقابل للانفصال فی الحقیقۃ اما ان یکون ہو المقدار ای الجسم التعلیمی او الصورۃ المستلزمۃ للمقدار او معنی اخر لاسبیل الی الاول والثانی والالزم اجتماع الاتصال والانفصال فی حالۃ واحدۃ لان[۵] الاتصال لازم للمقدار والصورۃ فانہ[۶] اذا ورد الانفصال انعدمت ہویتہما و حدثت ہویتان اخریان والقابل[۷] وما یلزمہ یجب وجودہ مع المقبول اذا کان المقبول وجودیا او عدم ملکۃ والانفصال[۸] کذلک لان المراد منہ اما حدوث ہویتین او عدم الاتصال عما من شانہ ہو ترجمہ اور اس سے لازم آتا ہے تمام اجسام میں ہیولی کا وجود کیونکہ یہ متصل مناسب ہے کہ فذلک الجسم المتصل پر ہی اکتفا کیا جائے۔ قابل انفصال ہے یعنی اس پر انفصال طاری ہوتا ہے پس قابلِ انفصال حقیقت میں یا مقدار ہوگی یعنی جسم تعلیمی یا وہ صورت ہوگی کہ جو مقدار کے لیے لازم ہے یا معنی آخر ہوں گے۔ اول اور ثانی باطل ہے ورنہ اتصال و انفصال کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آئے گا ایک حالت میں اسلئے کہ اتصال مقدار اور صورت کے لیے لازم ہے کیونکہ جب انفصال وارد ہوگا تو دونوں کی ہویت یعنی ظاہری صورت معدوم ہوجائے گی اور دو نئی صورتیں پیدا ہونگی

اور قبول کرنیوالا اور اس چیز کا جو اس کے لیے لازم ہے مقبول کے موجود ہونے کے وقت موجود ہونا ضروری ہے جبکہ مقبول وجودی یا عدم ملکہ ہو اور انفصال ایسا ہی ہے کیونکہ اس سے مراد دو ہویتوں کا حدوث ہے یا عدم الاتصال عما من شانہ ان یکون متصلا کا نام ہے۔"

۴؎ قولہ ویلزم من ہذا الخ ماتن نے اثبات ہیولی کی دلیل کا ایک مقدمہ بیان کیا ہے اور خوش ہو کر فرما دیا کہ اس سے ہیولی کا اثبات تمام اجسام میں ثابت ہو جائیگا تو مصنف نے دعویٰ کا اعادہ ابیوجہ سے کیا ہے کہ دلیل کا پہلا مقدمہ اثبات ہیولی کے لیے بہت اہم ہے اسکی اہمیت کو ظاہر کرنیکے لیے دعویٰ کا اعادہ کر دیا اسوجہ سے نہیں فرمایا کہ اجسام قابلہ کے انفصال ثابت ہونے سے ہیولی ثابت ہو گیا اور اس کے بعد جو مقدمہ ہے اس سے تمام اجسام میں ہیولی ثابت ہو جائیگا مگر عبارت موہم ہو گئی اسوجہ سے شارح نے اعتراض کر دیا کما سیاتی اسلام الحق عفی عنہ ۲؎ قولہ لان ذلک المتصل الخ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم متصل فی نفسہ پر انفصال بمعنی عدم اتصال طاری ہوتا ہے تو لامحالہ جسم میں کوئی شئ ایسی ہے جو انفصال کو قبول کرتی ہے تو اس میں تین احتمال ہیں یا قابل جسم تعلیمی ہے یا صورت جسمیہ یا ان دونوں کے علاوہ کوئی شئ ثالث ہے احتمال اول اور ثانی اسوجہ سے باطل ہے کہ انفصال کے وقت یہ دونوں معدوم ہو جائیں گے اور قابل کا مقبول کے وقت موجود ہونا ضروری ہے لہذا احتمال ثالث یعنی جسم تعلیمی اور صورت جسمیہ کے علاوہ شئ ثالث قابل ہے اور یہی ہیولی ہے فثبت المطلوب ۱۲ ۳؎ قولہ المناسب الاقتصار الخ شارح کے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اس فصل میں دو دعوے ہیں پہلا دعویٰ یہ ہے کہ اجسام متصلہ میں ہیولی کا اثبات اور دوسرا دعویٰ جو پہلے دعویٰ کا لازم ہے یعنی تمام اجسام میں ہیولی کا اثبات پہلے دعوے کی دلیل دو مقدمہ سے مرکب ہے اول جسم کا متصل فی نفسہ ثابت کرنا دوسرا مقدمہ جسم متصل پر انفصال کا طاری ہونا اور دوسرے دعویٰ کو ان دونوں مقدمات کے علاوہ دوسرے مقدمات سے ثابت کیا ہے کما سیاتی اور یہاں مصنف نے پہلے دعویٰ کی دلیل کے مقدمہ اول بیان کرنے کے بعد دوسرے دعویٰ کو ذکر کر دیا اور پہلے دعویٰ کے مقدمہ ثانیہ پر لام تعلیلیہ داخل کر دیا، تو اس سے یہ توہم ہوتا ہے کہ دعویٰ ثانیہ بھی پہلے دعویٰ کی دلیل کا ایک مقدمہ ہے اور اس مقدمہ کی دلیل دعویٰ اول کی دلیل کا دوسرا مقدمہ ہے حالانکہ دعویٰ ثانی کو دعویٰ اول کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے اور دلیل کے مقدمہ ثانیہ کو دعویٰ ثانیہ کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے لہذا دعویٰ ثانیہ اجنبی ہے اور مقدمہ ثانیہ پر لام داخل کرنا خلاف معہود ہے لہذا فرماتے ہیں دونوں حذف ہونے چاہئیں یہ کہنا چاہیئے کہ فذلک الجسم المتصل قابل للانفصال بعض محشیوں نے تکلف کر کے ماتن کی عبارت کی اصلاح کی ہے مگر سوائے طول لاطائل کے کوئی فائدہ نہیں ہے ۱۲ ۴؎ قولہ قابل للانفصال الخ بعض لوگوں نے یہ اعتراض کر دیا کہ یہاں دور ہے کیونکہ جسم متصل کا انفصال قبول کرنا ہیولی پر موقوف ہے اور یہ مقدمہ اثبات ہیولی کا موقوف علیہ ہے تو موقوف موقوف علیہ ایک شئ ہو گئی۔ یہی دور ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جسم متصل کا انفصال قبول کرنا ثبوت ہیولی فی نفس الامر پر موقوف ہے اور اس مقدمہ پر ثبوت ہیولی فی نفس الامر پر موقوف نہیں ہے بلکہ اثبات ہیولیٰ

—————— فی اذہاننا موقوف ہے فثبت

المغائرة ۱۲ ۵ے قولہ ای یطرء علیہ الخ شارح نے قابل کی تفسیر یطرء سے کرکے یہ اشارہ کیا کہ قابل سے مراد امکان استعدادی نہیں ہے
اور نہ ایسا قابل مراد ہے کہ قابل مقبول کیوقت معدوم ہو جاتا ہے مثلاً ماہیات ممکنہ عدم کو قبول کرتی ہے یعنی معدوم ہو جاتی ہے
یہاں قبول سے مراد یہ ہے کہ قابل انفصال کیوقت موجود ہوتا کہ اس پر منفر یہ صحیح ہو کہ ولا فیلزم اجتماع الاتصال والانفصال ۱۲ ۶ے فالقابل للانفصال
الخ یہاں چھ احتمالات ہیں تین احتمالات مفرد ہیں جن کو مصنف نے بیان کیا ہے اور تین احتمالات مرکب ہیں یعنی مقدار اور
صورت کا مجموعہ یا مقدار اور ہیولی کا مجموعہ یا صورت اور ہیولی کا مجموعہ مگر چونکہ یہ تینوں احتمالات مرکبہ اسی
دلیل سے باطل ہو جاتے ہیں جس سے دو احتمالِ مفرد کو باطل کیا ہے یعنی اتصال اور انفصال کا اجتماع لازم آئے گا لہٰذا
ان کو مصنف نے نظر انداز کر دیا صورت جسمیہ اور مقدار میں مغایرت کی یہ دلیل ہے کہ شمعہ معینہ کی اشکال بدل جاتی ہیں ۔
تو پہلی مقدار معدوم ہو جاتی ہے اور دوسری مقدار حاصل ہوتی ہے اور صورتِ جسمیہ باقی رہتی ہے والفانی غیر الباقی ۱۲
۷ے قولہ والصورة المستلزمہ الخ صورت جسمیہ ملزوم اور مقدار لازم ہوتی ہے لزوم کی وجہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ کا وجود مع الشکل
ہوتا ہے یا بالشکل ہوتا ہے کما یأتی بیانہ اور شکل ایک حد یا چند حدود کے احاطہ سے حاصل ہوتی ہے اور احاطہ الحدود مستلزم للمقدار
ہے لہٰذا صورت جسمیہ بواسطہ مستلزم للمقدار ہے ۱۲ ۸ے قولہ لان الاتصال الخ صورت جسمیہ قابل للانفصال نہیں ہیں اس پر اشراقیین
کی طرف سے ایک اعتراض ہے جسکا شارح یہاں سے جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اتصال کے دو معنی ہیں ،
اول اتصال بمعنی امتداد جس کو صورت جسمیہ کہتے ہیں اس اتصال کے مقابلہ میں انفصال نہیں ہے ثانی معنی اتصال کا ایک شئی کا دوسری
شئی سے مل جانا بہ معنی اتصال کا دو شئی کے درمیان متصور ہوتا ہے اس معنی کے مقابلہ میں انفصال ہے اور انہیں دونوں میں منافات
ہے تو اگر صورتِ جسمیہ انفصال کو قبول کرے تو اتصال بالمعنی الاول اور انفصال کا اجتماع لازم آئیگا ان دونوں میں منافات
نہیں ہے اس لیے کہ امتداد سے جب کوئی مانع نہیں ہوگا تو اتصال بالمعنی الثانی اسمیں متحقق ہوگا اور وہ امتداد متصل بالمعنی
الثانی ہوگا اور موانع کی صورت میں وہ امتداد منفصل ہوگا تو صورتِ جسمیہ اتصال اور انفصال دونوں کے قابل ہے تو دلیل
میں دھوکا ہے جس کی بنا اتصال کے دو معنی میں مشترک ہونے پر ہے شارح کے جواب کی تقریر یہ ہے کہ اتصال بالمعنی
الثانی مقدار کے لیے لازم ہے اور مقدار صورتِ جسمیہ کے لیے لازم ہے اور لازم کا لازم بھی لازم ہوتا ہے لہٰذا اتصال
بالمعنی الثانی صورت جسمیہ کے لئے لازم ہے تو جب صورت جسمیہ انفصال کو قبول کرے گی تو اتصال بالمعنی الثانی اور
اور انفصال جمع ہو جائے گے ——— کیوں کہ اتصال بالمعنی الثانی لازم ہونے کی وجہ سے اور انفصال قبول کرنے کی وجہ سے
جمع ہوں گے کیونکہ قابل کا اور اس کے لازم کا مقبول کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہے ۱۲ ۹ے قولہ فانہ اذا اورد الجزیہ اتصال
کے لزوم کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صورتِ جسمیہ اور مقدار متعین ہے اور اتصالِ شخصی مقدار کے لیے لازم ہے
تو جب مقدار پر انفصال طاری ہوگا تو متصل معین معدوم ہو کر دو متصل معین دوسرے پیدا ہو جائیں گے جب اتصال
معدوم ہوا صورت جسمیہ بھی معدوم ہو گئی لہٰذا لزوم ثابت ہو گیا تو انفصال کے قابل کوئی تیسرا امر ہونا چاہیئے کیونکہ

قابل کا مقبول کیساتھ موجود رہنا ضروری ہے ورنہ انفصال کیوجہ سے ایک شئ کا معدوم ہونا اور کتم عدم سے دو شئ کا موجود ہونا لازم آئے گا جو بداہتہ کے خلاف ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر انفصال کے قابل ہیولی کو قرار دیا جائے تو بھی محذور لازم آئے گا کیونکہ اتصال لازم ہے صورت جسمیہ کو اور صورت جسمیہ لازم ہے ہیولی کو کما یاتی بیان التلازم تو اتصال ہیولی کو بھی لازم ہوگا اور جب انفصال طاری ہوگا تو اتصال معدوم ہوگا اس کے ساتھ ہیولی جو ملزوم ہے معدوم ہو جائیگا حالاں کہ قابل کا مقبول کیساتھ موجود ہونا ضروری ہے اور ہیولی موجود ہوگا اتصال والانفصال کا جو منتا قین ہیں اجتماع لازم آئیگا اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اتصال صورت جسمیہ کی صفت لازمہ ہے اور ہیولی اتصال کے ساتھ بواسطہ صورت متصف ہوتا ہے لہذا ہیولی کی صفت حقیقی نہیں ہے بلکہ مجازاً ہے جیسے واجب تعالیٰ اور عقل اول متلازم ہیں اور وجود واجب تعالیٰ کی صفت حقیقی ہے تو عقل اول وجوب کے ساتھ حقیقۃً متصف نہیں ہوگا اور ظاہر ہے کہ لزوم کی وجہ سے وجوب عقل اول کیطرف منتقل نہیں ہوگا اسیطرح اتصال لزوم کیوجہ سے ہیولی کی طرف منتقل نہیں ہوگا ۱۲ ؎ قولہ القابل وما یلزمہ الخ قابل سے مراد موصوف ہے اور مقبول سے صفت ہے قابل کا مقبول کے ساتھ وجود ضروری ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جب مقبول موجود ہوگا تو قابل ضرور موجود ہوگا، یہ مطلب نہیں ہے کہ قابل مقبول سے جدا نہیں ہوگا کیونکہ ظاہر ہے کہ جب صفت موجود ہوگی تو موصوف ضرور ہوگا اور موصوف بغیر صفت کے موجود ہوتا ہے جیسے جسم بغیر سواد وبیاض کے موجود ہوتا ہے، شارح نے مقبول کے وجودی ہونے کی قید لگائی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ سلب محض کے لیے موضوع کا وجود ضروری نہیں ہے۔

جیسے سالبہ بسیطہ کے لیے وجودِ موضوع ضروری نہیں اور جس صفت میں وجود کا شائبہ ہوگا اس کے موضوع کا وجود ضروری ہوتا ہے اسلئے شارح نے یہ قید لگائی کہ مقبول وجودی ہو یا عدم ملکہ ہو، ملکہ میں چونکہ وجود کا شائبہ ہوتا ہے کیونکہ اس کی شان سے وجودی ہونا شرط ہے تو ان دونوں صورتوں میں قابل کا موجود ہونا ضروری ہے بس قابل مقبول کے ساتھ جمع ہو جائے گا ۱۲ ؎ قولہ الانفصال کذلک الخ یعنی انفصال یا وجودی ہے یا عدم ملکہ ہے کیونکہ انفصال کی دو تعریفیں ہے اول حدوث ہویتین یعنی دو حقیقت کا پیدا ہو جانا، ثانی عدم اتصال عما من شانہ الاتصال یعنی ایسی شے سے اتصال نہ ہونا جس میں اتصال کی صلاحیت ہو اول تعریف کی بنا پر انفصال امر وجودی ہوگا اور اتصال بھی وجودی ہے تو دونوں میں تقابل تضاد ہوگا اور ثانی تعریف کی بنا پر عدم ملکہ ہے اس صورت میں اتصال وانفصال میں تقابل عدم ملکہ ہے ۱۲

فتعیّن[۱] ان یکون القابل معنی اخر وھو المعنی من الھیولی لایخفی[۲] علیک انہ لا اشعار[۳] فی ھذا الکلام الی ان الھیولی جوھر محل للصورۃ والتقریر[۴] الجامع ماذکرہ بعض المحققین من ان الجوھر الواحد الذی المتصل فی حد[۵] ذاتہ لوکان قائما بذاتہ لکان تفریق الجسم الی جسمین اعداما[۶] لجسمیۃ

بالكلية وايجاد الجسمين الاخرين من كتم العدم وذلك لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا كان ذراعين مثلا فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد منهما ذراع فلا يكون ذلك المتصل الواحد الذي كان ذراعين بلا مفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذان الجسمان موجودين فيه والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصل في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلان اخران من كتم العدم ترجمہ پس متعین ہوگیا کہ قابل معنی آخر ہے، اور یہی پورا مقصود ہے ہیولی سے۔ آپ پر یہ بات پوشیدہ نہ رہے کہ مصنف کے اس کلام میں کوئی اشارہ اس بات کی طرف نہیں ہے کہ ہیولی جوہر ہے اور صورت جسمیہ کا محل ہے اور جامع تقریر جو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ اگر قائم بذاتہ ہے تو البتہ جسم کی تفریق دو جسموں کی طرف اس جسم کو بالکل معدوم کر کے ہوگا اور دو نئے جسموں کو کتم عدم سے وجود دینا ہوگا اور جب اس پر انفصال طاری ہوا اور دو جسم اس جگہ حاصل ہو گئے۔ ہر ایک ان میں سے ایک گز ہے تو اس وقت یہ متصل وحدانی جو پہلے بلا فصل کے دو گز تھا، بعینہ باقی نہ رہیگا۔ اور یہ بدیہی ہے اور یہ دونوں جسم اس میں پہلے سے موجود نہیں تھے ورنہ وہ جسم بالفعل منفصل ہوگا نہ کہ متصل فی حد ذاتہ۔ لہذا وہ متصل بالکل معدوم ہوگیا اور دو دوسرے متصل پردۂ غیب سے وجود میں آگئے۔"

ل قولہ فتعین ان یکون الخ یعنی جب جسم تعلیمی اور صورت جسمیہ انفصال کے قابل نہیں ہوسکتی تو کوئی تیسرا امر ہے جو اتصال اور انفصال کے قابل ہے اور ہیولی سے بھی مقصود ہے پس اجسام قابلہ للانفصال میں ہیولی کا اثبات ہوگیا یہ اس فصل کا پہلا دعوے ہے ۱۲ ۲ قولہ لایخفیٰ علیک الخ مصنف نے شروع فصل میں یہ دعوے کیا تھا کہ جسم دو جوہر سے مرکب ہے ایک دوسرے میں حال ہے اور دوسرا محل ہے حال کو صورت کہتے ہیں اور محل کو ہیولی کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ ہیولی میں تین صفتیں ہیں جوہر ہونا اور جوہر کے لیے یعنی صورت جسمیہ کے لیے محل ہونا اور قابل اتصال وانفصال ہونا تو مصنف کی دلیل سے تیسری صفت ثابت ہوگئی مگر اول اور ثانی ثابت نہیں ہوئی لہذا دلیل تام نہیں ہے ۱۲ ۳ قولہ لا اشعار فی ہذا الکلام الخ بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ مصنف پر جوہریت اور محلیت ثابت کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مصنف نے فصل کا عنوان اثبات ہیولیٰ قائم کیا ہے اور برہانہ کی ضمیر اثبات ہیولی کیطرف راجع ہے اور مصنف نے جسم میں ایک جزء صورت جسمیہ اور مقدار کے علاوہ ثابت کردیا اس فصل کا مدعیٰ ثابت کر دیا البتہ اگر ضمیر جوہر محل کی طرف راجع ہو تو جوہریت اور محلیت للصورت کے ثابت کرنیکی ضرورت ہوگی اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہیولیٰ کے مفہوم میں جوہر محل ہونا داخل ہے اسلئے کہ ہیولی

کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ ایسا جوہر قائم بذاتہ ہو کہ متصل منفصل واحد کثیر بذاتہ نہ ہو اور اوصاف مذکورہ کے ساتھ اپنے حال کے واسطہ کی وجہ سے متصف ہو تو ہیولیٰ کے مفہوم میں جوہریت اور محلیت داخل ہے لہٰذا دلیل میں ان دونوں اوصاف سے تعرض ضروری ہے لہٰذا شارح سید شریف کی تقریر جامع نقل کرتے ہیں ۱۲ ۳ے قولہ التقریر الجامع الخ اس تقریر جامع کا حاصل یہ ہے کہ جوہر متصل واحد فی نفسہٖ پر انفصال وارد ہوتا ہے اور انفصال کی وجہ سے اتصال معدوم ہو جاتا ہے، تو جوہر واحد متصل واحد تنہا ہو اور کوئی امر ایسا جو انفصال اور اتصال دونوں حالت میں باقی رہے نہ ہو تو انفصال اور تفریق طاری ہونے کے وقت ایک جسم کا بالکلیہ معدوم ہو جانا اور دو جسم کا کتم عدم سے وجود میں آنا لازم آئے گا کیونکہ انفصال سے پہلے جتنا بڑا وہ جسم بلا جوڑ کے تھا انفصال کے بعد نہیں ہے اور دو جسم چھوٹے چھوٹے پہلے نہیں تھے اب موجود ہیں اور بالکلیہ اعدام اور کتم عدم سے ایجاد بداہتہً باطل ہے لہٰذا ایسے امر کی ضرورت ہے جو دونوں حالت میں قائم اور باقی رہے اور اس امر کا بعینہٖ باقی رہنا اس وجہ سے ضروری ہے کہ اگر وہ امر بعینہٖ باقی نہیں رہیگا تو تفریق کا بالکلیہ اعدام ہونا لازم آئے گا اور وہ امر جب بعینہٖ باقی رہیگا تو دو جسم جو انفصال سے پیدا ہو گئے ان کے اور جسم واحد مقسوم کے درمیان ارتباط پیدا کرے گا اور وہ امر فی نفسہٖ متصل اور نہ منفصل نہ واحد نہ کثیر بلکہ وہ امر ان اوصاف میں تابع ہو جوہر متصل فی ذاتہٖ کا یعنی جوہر متصل واحد یا متصل متعدد ہو تو یہ امر بھی متصل واحد اور متصل متعدد ہو گا اور جب تمام اوصاف میں متصل فی ذاتہٖ کے تابع ہو گا وہ متصل واحد فی ذاتہٖ مختص ناعت ہو گا لہٰذا وہ امر اس متصل فی ذاتہٖ کے لیے محل ہو گا اور یہ متصل فی ذاتہٖ حال ہو گا لہٰذا وہ امر جوہر بھی ہو گا اور جوہر کے لیے محل بھی ہو گا اسی کو ہیولیٰ کہتے ہیں اس طویل تقریر کا خلاصہ یہ ہے ورنہ وہ تقریر واضح ہے محتاج تفصیل نہیں ہے چونکہ یہ تقریر ہیولیٰ کے وجود اور اس کے جوہر اور محل ہونے پر دلالت کرتی ہے اسلئے اس کو تقریر جامع کا لقب دیا ۱۲ ۴ے قولہ اعداما لجمیعہٖ بالکلیۃ الخ یعنی انفصال اور تفریق جسم کا بالکلیہ معدوم کرنا لازم آئیگا یہ محال ہے اس پر یہ منع ہے کہ جسم کا بالکلیہ اعدام محال ہے غیر مسلم ہے اور بداہتہً کا دعوے ممنوع ہے دلیل بیان کرنی چاہیئے اور استحالہ تسلیم کر لیا جائے تو انفصال طاری ہونے سے وہ متصل بالکلیہ معدوم ہو جائے گا مسلم نہیں ہے کیونکہ انفصال سے ایک جزء معدوم ہو گا اور ایک جزء سے اگرچہ کل من حیث کل معدوم ہوتا ہے مگر بالکلیہ معدوم نہیں ہوتا نیز اگر یہ مراد ہے کہ انفصال سے صورت جسمیہ کی ماہیت کلیہ معدوم ہو جاتی ہے، تو یہ مسلم نہیں ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ اسکی شخصیت جزئیہ معدوم ہو جاتی ہے یہ مسلم ہے لیکن یہ مفید مدعیٰ نہیں ہے کیونکہ ماہیت کلیہ جب باقی ہوگی تو اعدام بالکلیہ محقق نہیں ہو گا، علیٰ ہٰذا القیاس اس دلیل جامع پر بہت سے اعتراض ہیں لہٰذا اثبات ہیولیٰ پر کوئی برہان قوی قائم نہیں ہو سکتی ۱۲ ۵ے قولہ اذا کان ذراعین الخ دوسری مثال اس سے واضح یہ ہے کہ پانی ایک پیالہ میں متصل واحد ہے جب اس کو دو پیالہ میں رکھ دیا جائے تو وہ پانی متصل واحد نہیں رہا اور بالکلیہ معدوم بھی ہو اور نہ یا انفصال دو پیالہ پانی کا کتم عدم سے وجود میں لانا لازم آئے گا یہ بداہتہً باطل ہے لہٰذا کوئی امر اتصال کے علاوہ مشترک ہے جو ایک پیالہ پانی اور دو پیالہ پانی کے درمیان جامع ہے وہی ہیولیٰ ہے ۱۲ ۶ے لم یکن ہٰذان الخ شارح دفع دخل کرتے ہیں دخل یہ ہے کہ ان دونوں جسموں کا کتم عدم سے موجود ہونا لازم نہیں آئیگا بلکہ دونوں جسم آن متصل واحد کے ضمن میں موجود تھے جیسے جزء کل کے ضمن میں موجود ہوتا ہے۔ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ دونوں جسم متصل واحد میں موجود نہیں تھے ورنہ وہ متصل واحد نہیں ہو گا، بلکہ جوڑ والا ہونا لازم آئے گا ۱۲

فلا بد هناك من شيءٍ آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين ولا بدّ ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا وكل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده ومتصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به ناعتا له فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال والمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعيا فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما ترجمہ:-

(اعتراض سے بچنے کے لیے) ضروری ہے کہ یہاں ایک تیسری چیز بھی موجود ہو جو متصل اول اور ان دونوں متصل کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شیٔ آخر دونوں حالتوں میں بعینہ باقی بھی رہیگا تاکہ تفریق وتقسیم بالکلیہ نہ ہو (تقسیم سے معدوم کرنا لازم نہ آئے) لہذا یہ باقی رہنے والا امر آخر بعینہ دونوں قسم کے لیے جسم مقسوم کے ساتھ رابطہ کے لیے واسطہ ہے اور وہ شے مشترک متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہوگی اور منفصلین کے ساتھ منفصل اور متعدد ہوگی اور ان متعدد میں سے ہر ایک متصل واحد ہوگا، پس وہ شیٔ مشترک فی نفسہٖ واحد ہوگی نہ متعدد نہ متصل نہ منفصل بلکہ وہ تمام میں اس جوہر متصل فی حد ذاتہٖ کے تابع ہوگی، پس شیٔ مشترک اپنی وحدت کی صورت میں واحد ہوگی اور متعدد ہونے کی صورت میں واحد ہوگی —————— اور متصل ہونے کی صورت میں متصل اور منفصل اس کے متعدد ہونے کی حالت میں اور انفصال کے وقت بعض کے بعض سے —————— اور جب شیٔ واحد متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہے اور متعدد کے ساتھ منفصل اور متعدد ہے تو متصل واحد ہونا اور متعدد ہونا شیٔ آخر کے ساتھ خاص ہوگا اور اسکی صفت ہوگا

لہٰذا وہ اتصال کی حالت میں متصل واحد کے لیے محل ہوگا اور منفصلین کے لیے حالت انفصال میں بھی محل ہوگا۔ لہٰذا وہ قطعی طور پر جوہر ہوگا پس یہی جوہر جو اس کا فی حد ذاتہ محل ہے اس کا ہیولیٰ اولیٰ نام ہے اور جوہر متصل کا نام صورت جسمیہ ہے اور جسم مطلق ان دونوں سے مرکب ہے۔ ۱۲

لے قولہ فلا بد ہناک الخ اس تقریر جامع میں امر ثالث کا وجود دلیل سے اور کتم عدم سے دو متصل کے موجود ہونے کے بداہۃً بطلان سے ثابت کیا ہے اور تقریر سابق میں امر ثالث کا وجود دلیل سے ثابت کیا ہے کہ انفصال چونکہ وجودی یا عدم ملکہ ہے لہٰذا اس کے لیے موضوع کا وجود ضروری ہے لہٰذا کوئی ثالث ہے جسکے ساتھ انفصال قائم ہو وہی ہیولیٰ ہے ۱۲ ۲ے قولہ فلا بد ان یکون الخ یعنی وہ امر اتصال وانفصال کی حالت میں بعینہٖ باقی رہنا چاہیئے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بشخصہٖ باقی رہنا چاہیئے تو اس تقدیر پر یہ اعتراض ہوگا ہے کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کا اپنا وجود میں صورت کا محتاج ہوتا ہے اور جب انفصال کی وجہ سے صورت جسمیہ معدوم ہوجائے گی تو ہیولیٰ بشخصہٖ باقی نہیں رہ سکتا لہٰذا بشخصہٖ باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ بذاتہٖ باقی رہنا چاہیئے تو انفصال کیوجہ سے صورت جسمیہ شخصیہ معدوم ہوگئی تو ہیولیٰ بشخصہٖ باقی نہیں رہیگا مگر اسکی ذات ماہیت کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی رہے گی ۱۲ ۳ے قولہ لئلا یکون التفریق الخ یعنی اس امر کے اتصال اور انفصال کی حالت میں باقی نہ رہنے کی صورت میں بھی جسم کی تفریق دو جسموں کی طرف جسم کا بالکلیہ اعدام ہوگی جس طرح اس امر کے نہ ہونے کی صورت میں تفریق اعدام جسم تھی اور یہ باطل ہے لہٰذا وہ امر مشترک انفصال کیوقت باقی رہیگا ۱۲ ۴ے قولہ یکون ہو مع المتصل الخ یہاں سے اس امر مشترک کا محل ہونا ثابت کرتے ہیں تاکہ ہیولیٰ کا صورت جسمیہ کے لیے محل ہونا ثابت ہوجائے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب جزء مشترک اتصال وانفصال دونوں حالت میں باقی رہتا ہے تو بذاتہٖ یہ متصل ہوگا نہ منفصل ہوگا بلکہ اتصال وانفصال اور وحدت اور کثرت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں۔ اس جوہر متصلہ بذاتہٖ کے تابع ہوگا تو جوہر متصل بذاتہٖ جس صفت کیساتھ متصف ہوگا اس صفت کے ساتھ یہ امر مشترک بھی متصف ہوگا جوہر متصل بذاتہٖ اس امر مشترک کے ساتھ مختص ہوگا اور اسکیلئے ناعت ہوگا اور جب اختصاص ناعت کا تعلق ہو تو اس کو حلول کہتے ہیں لہٰذا وہ امر متصل بذاتہٖ حال ہوگا اور امر مشترک اس کے لیے محل ہوگا اور چونکہ امر متصل بذاتہٖ جوہر ہے اور جوہر کا محل بھی جوہر ہوتا ہے لہٰذا امر مشترک بھی جوہر ہوگا اور یہی مشترک ہے لہٰذا اس تقریر جامع سے ہیولیٰ اپنی پوری حقیقت کے ساتھ ثابت ہوگیا یعنی ہیولیٰ ایسا جوہر ہے جو بذاتہٖ متصل منفصل نہیں ہے اور اتصال اور انفصال دونوں کو قبول کرتا ہے اور صورت جسمیہ کے لیے محل ہے ۱۲

اقول فیہ بحث اذ لا بد لبیان حلول الصورۃ الجسمیۃ فی الھیولیٰ من

اثبات ان الصورة نفسها نعت للهیولی کما ان البیاض نعت للجسم و لایجدی ما ذکره من ان الصورة واسطة لاتصاف الهیولی بالوحدة والکثرة والاتصال والانفصال و الا لزم ان یکون الجسم حالا فی العرض القائم به لان الجسم واسطة لاتصاف ذلک العرض بالتحیز بالعرض

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ اس تقریر جامع میں ایک اعتراض ہے کہ ہیولی میں صورت جسمیہ کے حلول کو بیان کرنے کے لیے اس بات کو بیان کرنا ضروری ہے کہ فی نفسہ صورت ہیولیٰ کے لیے نعت ہے جس طرح بیاض جسم کے لیے نعت ہے اور جو مقرر نے ذکر کیا ہے وہ کافی نہیں ہے کہ صورت ہیولیٰ کے اتصاف بالوحدۃ والکثرۃ اور اتصال و انفصال کے لیے واسطہ ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ جسم عرض میں حلول کرنیوالا ہے وہ عرض جو خود اس جسم کے ساتھ قائم ہے اس لیے کہ جسم واسطہ ہے اس عرض کے موصوف ہونے کا تحیز بالعرض کے ساتھ۔

لہ قولہ اقول فیہ بحث الخ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ تقریر جامع میں امر مشترک اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کیلئے امر متصل بذاتہ ہی کو سبب اور واسطہ ثابت کیا گیا ہے اور اس پر یہ تفریع کی گئی ہے کہ وہ امر مشترک محل ہوگا اور امر متصل حال ہوگا حالانکہ حال خود صفت اور محل موصوف ہوتا ہے۔ اور تقریر جامع میں امر متصل کا صفت ہونا ثابت نہیں کیا گیا محض واسطہ ہونا ثابت کیا گیا اگر محض واسطہ ہونا حال ہونے کے لیے کافی ہو تو جسم کا سواد بیاض کے لیے حال ہونا لازم آئیگا کیونکہ سواد بیاض کے متحیز ہونے کے لیے جسم واسطہ اور سبب ہوتا ہے سواد بیاض متحیز بذاتہ نہیں ہوتے تحیز میں جسم کے تابع ہوتے ہیں حالانکہ جسم کو حال اور سواد بیاض کو محل کوئی کہتا نہیں ۱۲ لہ قولہ ان الصورۃ نفسہا نعت الخ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ نفس صورت جسمیہ ہیولی کے لیے صفت ہے۔ کیونکہ ہیولی متصل ہوتا ہے اور اتصال صورت جسمیہ کو کہتے ہیں مگر یہاں جو تقریر کی گئی ہے اسمیں یہ کہہ دیا گیا ہے کہ فیکون واحدا بالوحدۃ و متعددا بتعددہ متصلاً مع کونہ متصلاً وغیرہ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ہیولی کے اتصاف کے لیے صورت واسطہ ہوتی ہے اور سید شریف نے حکمت العین کی شرح کے حواشی میں یہ تصریح کی ہے کہ نفس صورت کیساتھ ہیولی متصف ہوتا ہے اس تقریر پر یہ اعتراض نہیں ہوگا تو یہاں ظاہر تقریر پر اعتراض ہوگیا حقیقت میں جس طرح سواد و بیاض جسم کی صفت ہے اسی طرح صورت جسمیہ ہیولی کے لیے صفت ہے اور بعض شراح نے یہ جواب دیا ہے کہ اعراض کے حلول کے لیے تو یہ ضروری ہے کہ نفس اعراض صفت ہوں جیسے سواد و بیاض خود جسم کے لیے صفت ہیں مگر جواہر کے حلول کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ نفس جواہر محل کے لیے صفت ہوں بلکہ جواہر کے حلول کے لیے اتصاف بالواسطہ کافی رہے گا یہ اعتراض کہ جسم کا حلول سواد و بیاض میں لازم آتا ہے کیونکہ جسم سواد و بیاض کے اتصاف کے لئے واسطہ ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حلول کے لیے محض اتصاف خواہ بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ ہو کافی نہیں ہے بلکہ اختصاص ضروری ہے، ---------- اور اختصاص کی طرف اس تقریر میں اشارہ ہے کیونکہ اسمیں کہا ہے کہ فیکون المتصل الواحد والمتعدد مختصا بہ

ناعتاً لہ مگر اس جواب پر یہ خدشہ ہے کہ اختصاص سے اگر وہی مراد ہے جو شارح نے بیان کیا ہے کہ حال مشخص بغیر حال بغیر محل کے موجود نہ ہو تو اس اختصاص کی طرف اس تقریر میں اشعار نہیں اور اگر مطلق اختصاص ناعت مراد ہے تو جسم کا اختصاص باعتبار سواد و بیاض کے متحقق ہے کیونکہ سواد بیاض بواسطہ جسم کے تحیز وغیرہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے لہذا جسم کا حلول سواد و بیاض میں لازم آجائیگا اور شارح کا اعتراض باقی رہیگا ۱۲ ۱۳؎ بالتحیز الخ حیز اس ہیئت کو کہتے ہیں جو شی کو اس کے مکان کی طرف یا اس کے وضع کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور حیز کا اطلاق مکان پر بھی ہوتا ہے ۱۲

ویمکن[۱] ان یجاب عنہ بان حلول العرض فی شیٔ یقتضی ان یکون الاول نفسہ نعتاً للثانی وحلول الجوھر فی شیٔ یقتضی ان یکون جمیع النعوت الثابتۃ للاول بالذات نعوتاً للثانی بالعرض والجسم[۲] لیس و اسطۃ لاتصاف العرض بجمیع نعوتہ وقولھم[۳] الاختصاص الناعت یشتمل القسمین **ترجمہ** اور ممکن ہے کہ اس بحث کا جواب یہ دیا جائے کہ عرض کا حلول کرنا کسی چیز میں تقاضہ کرتا ہے کہ اول نعت ہے ثانی کے لیے اور جوہر کا کسی چیز میں اس بات کا تقاضہ کرتا ہے۔ تمام وہ اوصاف جو اول کے لیے ثابت بالذات ہیں وہ سب اوصاف ثانی کے لیے بالعرض ثابت ہوں، اور جسم اپنے تمام اوصاف کے ساتھ عرض کے متصف ہونے کے لیے واسطہ نہیں ہے اور ان کا قول اختصاص ناعت دونوں قسموں کو شامل ہے۔

۱؎ **قولہ** ویمکن ان یجاب عنہ الخ اس بحث کا شارح جواب دیتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ ہیولی کے محل ہونے کیلئے اور صورت کے حال ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ نفس صورت ہیولی کیلئے صفت ہو صورت جسمیہ جو ہر ہے اعراض کے حلول کے لیے تو یہ ضروری ہے کہ اعراض خود محل کے لیے صفت ہوں اور احوال کے حلول کے لیے نفس جوہر کا صفت ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جواہر کے حلول کے لیے یہ ضروری ہے کہ حال کے تمام اوصاف کیساتھ محل متصف ہو یعنی جتنی صفت کے ساتھ حال بالذات متصف ہوتا ہے محل ان صفات کے ساتھ بالعرض متصف ہو اور ہیولی صورت جسمیہ کے تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہوتا ہے لہذا صورت جسمیہ حال اور ہیولی محل ہوگا اور اعراض جسم کے تمام اوصاف کے ساتھ بالعرض متصف نہیں ہوتے کیونکہ مثلاً جسم قائم بذاتہ ہے اور اعراض جسم کے اس صفت کے ساتھ متصف نہیں ہیں لہذا جسم حال اور اعراض محل نہیں ہوں گے ۱۲

۲؎ **قولہ** والجسم لیس واسطۃ الخ یعنی جسم کے تمام اوصاف کے ساتھ اعراض متصف نہیں ہوتے مثلاً جسم قائم بذاتہ ہے اور جسم جوہر ہے اور جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اور اعراض ان اوصاف کے ساتھ متصف نہیں لہذا جسم اعراض کے لیے تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہونیکا واسطہ نہیں ہوا لہذا اعراض کا جسم کیلئے محل ہونا لازم نہیں آئے گا ۱۲ ۳؎

قولہ لم الاختصاص الخ شارح یہاں دفع دخل مقدر کرتے ہیں دخل یہ ہے کہ حلول کی تعریف الاختصاص الناعت کیگئی ہے یہ تعریف جواہر کے حلول پر صادق نہیں آئے گی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ الاختصاص الناعت کا معنی بطور عموم مجاز کے دونوں حلول پر شامل ہے یعنی اختصاص کا یہ معنی لیا جائے گا کہ جس کو ناعتیت میں دخل ہو خواہ بنفسہ نعت ہو یا تمام نعوت کیلئے واسطہ ہو ۱۲

واعلم ان ماذکرنا ھو مذھب المشائین ارسطو والشیخین ابی نصر وابی علی واما الاشراقیون کافلاطون والشیخ المقتول فذھبوا الی ان الجوھر الوحدانی المتصل فی حد ذاتہ قائم بذاتہ غیر حال فی شئ اخر لکونہ متحیزا بذاتہ وھو الجسم المطلق فھو عندھم جوھر بسیط لاترکیب فیہ بحسب الخارج اصلا وقابل لطریان الاتصال والانفصال مع بقائہ فی حالتین فی حد ذاتہ وھو من حیث جوھرہ وذاتہ یسمی جسما ومن حیث قبولہ للصورۃ النوعیۃ التی لانواع الجسم یسمی ھیولی ترجمہ اور جان لو کہ ہم نے جو بیان کیا ہے وہ مشائین کا مذہب ہے جیسے ارسطو اور شیخ ابونصر فارابی اور ابو علی بن سینا۔ اور بہرحال اشراقیہ جیسے افلاطون اور شیخ مقتول وغیرہ تو اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ قائم بذاتہ ہوتا ہے، شی آخر میں حلول نہیں ہوتا کیونکہ وہ بنفسہ متحیز ہوتا ہے اور وہ جسم مطلق ہے۔ لہٰذا الجسم مطلق ان سب کے نزدیک جوہر بسیط کا نام ہے اس میں ترکیب نہیں ہوتی ہے خارج کے اعتبار سے، اور وہی اتصال انفصال کو قبول کرنے والا ہے اور خود اپنی حالت پر دونوں حالتوں میں باقی رہتا ہے اور اسی کا نام اپنی ذات اور جوہر ہونے کے لحاظ سے جسم ہے، اور اس حیثیت سے کہ صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے انواع جسم میں سے تو اس کا نام ہیولی ہوتا ہے۔

لے قولہ واعلم ان ماذکرنا الخ ہیولی کے بارے میں حکما کا اختلاف ہے شارح اسکو بیان کرتے ہیں مگر یہ اختلاف ہیولی کے مفہوم میں نہیں ہے بلکہ اس کے مصداق میں کیونکہ تمام حکماء اس بات پر متفق ہیں کہ ہیولی اور مادہ اس امر کو کہتے ہیں جو قابل ہو اتصال و انفصال اور صورت حیوانیہ اور انسانیہ اور جمادیہ وغیرہ کے لیے تو یہ مفہوم جس شئی میں پایا جائے گا اسکو ہیولیٰ اور مادہ کہا جائے گا البتہ اس کے مصداق میں اختلاف ہے متکلمین یہ کہتے ہیں کہ وہ مادہ اجزاء لایتجزی ہیں اور نظام اس طرف گئے ہیں کہ مادہ اجزاء غیر متناہیہ ہیں جن سے جسم کی ترکیب بالفعل ہے اور حکیم ذی مقراطیس یہ کہتے ہیں کہ وہ مادہ اجسام صغار ہیں جو قسمت وہمیہ کو اگرچہ قبول کرتے ہیں مگر غایت صغر اور صلابت کیوجہ سے قسمت خارجیہ کو قبول نہیں کرتے اور افلاطون اور ان کی جماعت اس طرف گئے ہیں کہ مادہ اور ہیولی اجسام بسیطہ متصل وحدانی ہیں اور ارسطو اور اس کے متبعین کہتے ہیں کہ

مادہ اور ہیولیٰ جسم کا ایک جزء ہے جو دوسرے جزء متصل کے لیے محل ہے شارح فرماتے ہیں کہ جس ہیولیٰ کے اثبات کی یہاں دلیل بیان کی گئی ہے مشائین یعنی ارسطو اور اس کے متبعین شیخ ابو علی اور شیخ ابو نصر فارابی کا مذہب ہے۔ ۲ـہ قولہ واما الاشراقیون الخ یعنی افلاطون اور شیخ شہاب الدین جن کو شیخ مقتول کہتے ہیں کہ جوہر بسیط متصل وحدانی قائم بذاتہ ہے کسی جسم میں حال نہیں کیونکہ متحیز بذاتہ ہے تو اشراقیین کے نزدیک جسم مطلق جوہر بسیط ہے اس میں خارج میں ترکیب نہیں ہے اور وہی اتصال وانفصال کو قبول کرتا ہے اور دونوں حالت میں باقی رہتا ہے اور اسی کو نفس ذات کے اعتبار سے جسم کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ جسم کے انواع کی صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے ہیولیٰ کہتے ہیں غرضیکہ مشائین جس کو ہیولیٰ کہتے ہیں اس کا اشراقیین انکار کرتے ہیں اور متکلمین اور صوفیاء بھی اس کا انکار کرتے ہیں، مشائین دو امر کے قائل ہیں کہ ہیولیٰ موجود ہے اور جسم واقع اور نفس الامر میں متصل ہے جیسے جسم میں متصل ہے اور اشراقین اوّل کا انکار کرتے ہیں اور ثانی کے قائل ہیں اور متکلمین دونوں کا انکار کرتے ہیں اور صوفیاء اول کا اس وجہ سے انکار کرتے ہیں کہ انکے نزدیک واجب الوجود کی ذات کے علاوہ کسی کا وجود نہیں ہے، اور ثانی کے بارے میں انکار واقرار کچھ منقول نہیں ہے ۱۲ ۳ـہ قولہ والشیخ المقتول الخ شیخ شہاب الدین سہروردی جو صاحب سلسلہ ہیں ان کے بھانجے شیخ مقتول ہیں شیخ مقتول کا نام بھی شہاب الدین سہروردی ہے حکمۃ الاشراق میں شیخ مقتول فرماتے ہیں کہ جسم جوہر ممتد وحدانی ہے اور وہ بعینہ مقدار ہے تو معلوم ہوا کہ مقدار بھی ان کے نزدیک جوہر ہے اور بعینہ جسم ہے انپر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جسم مشترک ہے اور مقدار اجسام کی مختلف ہوتی ہے تو مغایرت لامحالہ لازم آئے گی مگر وہ فرماتے ہیں کہ جیسے نفس الامر میں ماہیت جسم کی اجسام میں مشترک ہے اور ہر ایک کی خصوصیت مختلف ہے اسی طرح مطلق مقدار تمام مقادیر میں مشترک ہے اور خصوصیات مختلف ہیں لہٰذا مقدار بعینہ جسم ہے ۱۲ ۴ـہ قولہ لکونہ متحیزا الخ یہ غیر حال فی شئی کی دلیل ہے، اشراقیین اور متکلمین کے نزدیک حلول تحیز میں تابع ہونے کو کہتے ہیں لہٰذا جو شئی متحیز بالذات ہوگی حال نہیں ہوگی اور جوہر متحیز بذاتہ ہوتا ہے لہٰذا اس تعریف کی بنا پر جوہر حال نہیں ہوسکتا اور حلول کی تعریف اختصاص ناعت کے اعتبار سے جوہر حال ہوسکتا ہے۔ ۱۲ ۵ـہ قولہ مع بقائہ فی الحالتین الخ یعنی وہ جوہر بسیط اتصال وانفصال کی حالت میں بذاتہ باقی رہتا ہے مگر اشکال یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک متصل بذاتہ بھی ہے لہٰذا انفصال کیوقت بذاتہ باقی نہیں ہوسکتا پس معلوم ہوا کہ وہ جوہر بسیط بذاتہ متصل نہیں اتصال و انفصال اسکے عوارض ہیں ۱۲ ۶ـہ قولہ من حیث قبولہ للصورۃ الخ یعنی جوہر بسیط چونکہ صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے اسکو ہیولیٰ کہتے ہیں اس پر یہ اعتراض ہے کہ اشراقیین صورۃ نوعیہ کا انکار کرتے ہیں اسکی تصریح شیخ مقتول نے ہیاکل میں کی ہے توجب اشراقیین صورت نوعیہ کو نہیں مانتے تو اس کو قبول کرنے کی وجہ سے اسکا نام ہیولیٰ کیوں ہوگا لہٰذا یہ وجہ تسمیہ صحیح نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ صورت نوعیہ کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے اوّل اس ہیئت عرضیہ پر اطلاق ہوتا ہے جس کی وجہ سے اجسام کے انواع ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور ثانی اس صورت جوہری پر اطلاق ہوتا ہے جس سے آثار صادر ہوتے ہیں اور جس کے قائل مشائین ہیں اور اشراقیین اس کا انکار کرتے ہیں یہاں صورتِ نوعیہ بالمعنی الاول مراد ہے اور اشراقیین اس کا انکار نہیں کرتے بلکہ شیخ مقتول نے ہیاکل میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ کل الاجسام انما

تمایزت بالهیات پس معلوم ہوا کہ صورت نوعیہ بالمعنی الاول اشراقیین کے نزدیک ثابت ہے لہذا شارح کی وجہ تسمیہ صحیح ہے کیونکہ شارح کے کلام میں صورت نوعیہ جوہریہ کی قید نہیں ہے لہذا اس سے مراد صورت نوعیہ عرضیہ ہے۔

وَاذا ثبت ان ذلك الجسم مركب من الهيولى والصورة وجب ان تكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبعية المقدارية اى الصورة الجسمية اما ان تكون بذاتها غنية عن المحل اولم تكن والاول محال والا لاستحال حلولها في المحل المستلزم لافتقارها اليه لان الغنى بذاته عن الشئ استحال حلوله فيه فتعين افتقارها بذاتها الى المحل وفيه نظر لانه لايلزم على تقدير عدم الغنى الذاتى الافتقار الذاتى لاحتمال ان لايكون الشئ غنيا لذاته عن المحل ولا محتاجا لذاته اليه بل يعرض كل منهما له عن علة خارجية ترجمہ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے تو واجب ہے کہ تمام اجسام بھی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہیں، کیونکہ طبیعت مقداریہ یعنی صورت جسمیہ یا تو بذاتہ محل سے مستغنی ہوگی یا نہ ہوگی اور اول محال ہے ورنہ محل میں اس کا حلول محال ہو جائے گا وہ محل جو اس کے افتقار کو اس کی طرف مستلزم ہے۔ اس لیے کہ کسی شے سے بذاتہ کسی چیز کا غنی ہونا محال ہے کہ وہ اس میں حلول کرے پس متعین ہو گیا صورت کا محتاج بذاتہ ہونا محل کی طرف اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ عدم غنی ذاتی سے افتقار ذاتی لازم نہیں آتا اسلئے کہ احتمال ہے کہ اس سے لذاتہ محل سے غنی نہ ہوا اور نہ لذاتہ اسکی طرف محتاج ہو بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک علت خارجی کی وجہ سے لاحق ہوتی ہو۔

لہ قولہ واذا ثبت الخ مصنف فصل کا پہلا دعویٰ کہ بعض اجسام قابلہ للانقسام کے لیے ہیولیٰ ثابت ہے دلیل سے ثابت کر چکے تو اب دوسرا دعویٰ کہ تمام اجسام خواہ انفکاک اور انقسام کو فی الخارج میں قبول کریں یا نہ کریں ہر ایک کے لیے ہیولیٰ ثابت ہے اور ثابت کرنا چاہتے ہیں لہذا دعویٰ ثانیہ کا اثبات کرتے ہوئے ایک اشکال کا جواب بھی دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ اس دلیل میں صرف ان اجسام میں ہیولیٰ ثابت ہوگا جن پر انفکاک اور انفصال بالفعل طاری ہوتا ہے اور جو اجسام انفکاک اور انقسام کو بالفعل قبول نہیں کرتے جیسے افلاک خرق والتیام کو قبول نہیں کرتے لہذا افلاک کے لیے ہیولیٰ ثابت نہیں ہوگا تو یہ دعویٰ کہ تمام اجسام ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہیں ثابت نہیں ہوگا اس اشکال کے جواب سے دعویٰ ثانی بھی ثابت ہو جائیگا اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی حقیقت محل کی محتاج ہے اور جس شی کی حقیقت محل کی محتاج ہوگی

اس کے تمام افراد کا حلول محل میں ضروری ہے پس صورت جسمیہ کے تمام افراد کے لیے محل ضروری ہے۔ اور یہی محل ہیولیٰ ہے لہٰذا تمام اجسام کے لیے ہیولیٰ کا اثبات ہو گیا انفکاک کو بالفعل قبول کریں یا نہ کریں اس دلیل کی بنا تین امر پر ہے کہ صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ واحدہ ہے جو تمام اجسام میں مشترک ہے اور طبیعت نوعیہ کا مقتضیٰ مختلف نہیں ہو سکتا اور حلول کیلئے احتیاج ذاتی لازم ہے ۱۲ ۲؎ قولہ لان الطبیعۃ الخ اس دلیل پر ایک یہ بھی اعتراض ہے کہ اگر یہ دلیل صحیح ہو تو تمام موجودات کا جسم ہونا لازم آئیگا اور کوئی موجود مجرد عن المادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ دلیل وجود کے متعلق جاری ہوگی کہ اگر وجود بذاتہ مستغنی عن الجسم ہے تو وجود کا جسم کو عارض ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ عروض احتیاج کو مستلزم ہے اور اگر وجود جسم سے مستغنی نہ ہوگی تو محتاج ہوگا اور جس کی حقیقت محتاج ہوگی اس کے تمام افراد محتاج ہوں گے۔ لہٰذا تمام موجودات جسم کے محتاج ہوں پس لازم آئیگا کہ تمام موجودات جسم ہیں اور یہ بداہۃً محال ہے ۱۲ ۳؎ قولہ والا لاستحالۃ الخ یہ شق اول کے محال ہونے کی دلیل ہے یعنی اگر غنیٰ ذاتی محال نہ ہو تو حلول محال ہوگا کیونکہ اگر غنیٰ ذاتی محال نہیں ہوگا، تو احتیاج نہیں ہوگی اور احتیاج نہیں ہوگی تو حلول محال ہوگا اور حلول کا محال ہونا باطل ہے کیونکہ اجسام قابلہ میں حلول ثابت ہو چکا پس غنیٰ ذاتی محال ہے ۱۲ ۴؎ قولہ وفیہ نظر الخ شارح مصنف کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مصنف نے قیاس استثنائی سے استدلال کیا ہے جس کا ایک قضیہ حقیقیہ منفصلہ ہے اور دوسرا مقدمہ نقیض مقدم کا استثناء ہے اور نتیجہ ثبوت تالی ہے تو پہلا مقدمہ یعنی صورت جسمیہ کی طبیعت یا بذاتہا غنیٰ ہوگی یا غنیٰ عن المحل نہیں ہوگی، یعنی محتاج ہوگا تو اسی مقدمہ پر اعتراض ہے کہ قضیہ منفصلہ حقیقیہ نہیں ہے۔ بلکہ مانعۃ الجمع ہے دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت نہ مستغنی عن المحل لذاتہ ہو اور نہ محتاج لذاتہ ہو بلکہ کسی علت خارجیہ کی وجہ سے کبھی مستغنی ہوتی ہے اور کبھی محتاج ہوتی ہے لہٰذا مقدم کے ارتفاع سے تالی لازم نہیں ہوگی کیونکہ ممکن ہے کہ مقدم اور تالی دونوں مرتفع ہوں اس نظر پر اولاً یہ اعتراض ہے کہ مصنف کی عبارت پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ مصنف نے استغناء ذاتی اور احتیاج ذاتی کے درمیان تردید کر کے قضیہ منفصلہ نہیں بنایا ہے بلکہ استغناء ذاتی ہے اور عدم استغناء کے درمیان قضیہ منفصلہ بنایا ہے اور ایجاب وسلب کے درمیان منفصلہ حقیقیہ صادق ہوتا ہے اور عدم استغناء سے مراد مطلقاً احتیاج مراد لیا ہے البتہ شارح نے احتیاج کو لذاتہا کے ساتھ مقید کر دیا ہے جس کی وجہ سے یہ اعتراض وارد ہو گیا اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب استغناء اور احتیاج دونوں مفہوم وجودی ہوں گے تب یہ احتمال ہوگا کہ استغناء اور احتیاج دونوں کسی علت خارجیہ کی وجہ سے ہوں اور ایک کے ارتفاع سے دوسرا متعین نہیں ہوگا اور اگر استغناء مفہوم وجودی ہو اور احتیاج مفہوم عدمی تو مانعۃ الجمع نہیں ہوگا اور تیسرا اعتراض بعض محشیوں نے کیا ہے کہ یہاں کلام غنیٰ ذاتی اور احتیاج ذاتی میں ہے۔ اور غنا ذاتی اور احتیاج ذاتی کا عروض علت خارجیہ کی وجہ سے غیر معقول ہے اس کا جواب بھی دیا گیا ہے مگر طول کے خیال سے ترک کیا جاتا ہے ۱۲

قال شارح المواقف لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ

اما ان یکون لذاته محتاجا الی المحل ولا واذا لم یکن محتاجا الیه لذاته کان مستغنیا عنه فی حد ذاته اذ لا معنی للغنی الذاتی سوی عدم الحاجة فیه اقول[1] بحث لانه ان اراد من المستغنی عن المحل فی حد ذاته ما یکون ذاته علة لعدم احتیاجه الی المحل فالشرطیة[2] ممنوعة لجواز ان لا یکون الشئ علة للاحتیاج ولا لعدمه وان اراد منه ما لا تکون ذاته علة لاحتیاجه الی المحل سواء کان علة لعدم احتیاجه الیه او لا فلا نسلم[3] استحالة حلول الصورة فی المحل علی تقدیر الغنی الذاتی لاحتمال ان یکون غیر الصورة علة للاحتیاج

ترجمہ شارح مواقف نے کہا کہ حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ شئ یا تو لذاتہ محل کی محتاج ہوگی یا نہیں؟ اور جب لذاتہ محل کی محتاج نہیں ہے تو اس سے فی حد ذاتہ مستغنی ہوگی کیونکہ غنی ذاتی کے معنیٰ عدم احتیاج کے علاوہ کچھ نہیں ہیں میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے کیوں کہ اگر مستغنی عن المحل فی حد ذاتہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات عدم الاحتیاج الی المحل کی علت ہے تو شرطیہ ممنوع غیر تسلیم ہے کیونکہ جائز ہے کہ نہ ہو علت احتیاج کی اور نہ عدم احتیاج کی اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات اس کی احتیاج الی المحل کی علت نہ ہو، برابر ہے کہ اس کے عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو پس یہ غنی ذاتی کی تقدیر پر صورت کے حلول فی المحل کی محال ہو تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ ممکن ہے کہ صورت کے علاوہ کوئی دوسری شئ احتیاج کی علت ہو۔

لے قولہ قال شارح المواقف الخ شارح مواقف سید شریف ہیں ان کے کلام سے شارح کی نظر کا جواب ہوجاتا ہے، اس لیے شارح اس کو نقل کرکے اس پر اعتراض کرتے ہیں شارح مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ غنا ذاتی اور احتیاج ذاتی نقیضین ہیں ان میں واسطہ نہیں ہے اور چونکہ ارتفاع نقیضین محال ہے اس وجہ سے جب احتیاج ذاتی متحقق نہیں ہوگی استغناء ذاتی پائی جائے گی کیونکہ استغناء ذاتی کا معنی عدم احتیاج ہے۔ لہذا ایجاب وسلب کے درمیان تیسرا احتمال نہیں ہوگا تو اس کلام کے اعتبار سے مصنف کا قیاس استثنائی صحیح ہوگا اور شارح کی نظر دفع ہو جائے گی۔ ۲ قولہ اقول فیہ بحث الخ شارح کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ سید شریف کی مراد استغناء ذاتی عن المحل سے کیا مراد ہے اگر ان کی مراد استغناء ذاتی سے یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات عدم احتیاج کے لیے علت ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صورت محتاج الی المحل لذاتہ نہ ہو تو اس کی ذات عدم احتیاج کے لیے علت ہوگی، اس لیے کہ ممکن ہے کہ صورت کی ذات نہ احتیاج کے لیے علت ہو اور نہ عدم احتیاج کے لیے علت اور ارتفاع

نقیضین بھی لازم نہیں آئیگا کیوں کہ اس صورت میں دونوں نقیضین ذات سے خارج ہوں گے اور اگر ان کی مراد استغناد ذاتی سے یہ ہے کہ صورت کی ذات احتیاج کے لیے علت نہیں ہے خواہ عدم احتیاج کے لیے علت ہو یا نہ ہو تو ان کے کلام سے مصنف کے کلام کی اصلاح نہیں ہوسکتی اس لیے کہ مصنف کا یہ فرمانا کہ جب صورت کی ذات احتیاج کی علت نہیں ہوگی تو حلول محال ہوگا اس تقدیر پر غیر مسلم ہوگا اس لئے کہ حلول کے لیے احتیاج ذاتی اس معنی میں کہ حال کی ذات علت احتیاج ہو ضروری نہیں ہے کیونکہ حلول کے لیے احتیاج علت ہونی چاہیئے۔ خواہ احتیاج کی علت حال کی ذات ہو یا کوئی دوسری علت ہو ۱۲ ؎ قولہ فالشرطیۃ ممنوعۃ الخ یعنی اگر استغناد ذاتی کا یہ معنی ہے کہ ذات عدم احتیاج کے لیے علت ہے تو شارح مواقف کا یہ شرطیہ کہ جب اس کی طرف محتاج لذاتہ نہیں ہوگا تو مستغنی لذاتہ ہوگا۔ غیر مسلم ہے کیونکہ ذات کے احتیاج کے لیے علت نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عدم احتیاج کے لیے علت ہو کیونکہ ممکن ہے کہ ذات نہ احتیاج کے لیے علت ہو اور نہ عدم احتیاج کے لیے علت ہو، اس پر بعض محشیوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس صورت میں احتیاج اور عدم احتیاج امور خارجیہ کی طرف منسوب ہوں گی تو جب امور خارجیہ سے قطع نظر کیا جائیگا تو ارتفاع نقیضین لازم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ عوارض کا ارتفاع اور ان کی نقیض کا ارتفاع مرتبہ ذات سے محال نہیں ہے پس صورت کی طبیعت سے اگر دونوں مرتفع ہوں تو کوئی محذور نہیں ہے ۱۲ ؎ قولہ فلا نسلم استحالۃ الخ یعنی اگر استغناد ذاتی کا یہ معنی لیا جائے کہ صورت کی ذات احتیاج کی علت نہیں ہے خواہ عدم احتیاج کے لیے علت ہو یا نہ ہو تو مصنف کا یہ قول کہ غناد ذاتی کی تقدیر پر حلول محال ہوگا غیر مسلم ہے کیونکہ حلول کی تعریف میں جس احتیاج کی ضرورت ہے وہ عام ہے کہ ذاتی ہو یا غیر کیوجہ سے تو احتیاج کے لیے ذات علت نہیں ہوگی تو ممکن ہے کہ غیر کی وجہ سے صورت میں احتیاج پیدا ہو جائے اور اسکی وجہ سے حلول ہو جائے البتہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ صورت جسمیہ مادہ کی محتاج ہے نفس ذات کی وجہ سے یا یہ ثابت ہو جائے کہ جواہر کے حلول کے لیے احتیاج ذاتی شرط ہے جس طرح اعراض کے حلول میں احتیاج ذاتی شرط ہے تو استحالہ لازم آئے گا مگر یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں ۱۲

فکل جسم مرکب من الهیولی والصورة هذا الحکم موقوف علی اثبات ان الصورة الجسمیة ماهیة نوعیة اذ یحتمل ان تکون جنسا او عرضا عاما وحینئذ یجوز اختلاف مقتضاها فی افرادها واستدل الشیخ فی الشفاء علی ذلک بان الجسمیة اذا خالفت جسمیة اخری کان ذلک لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبیعة فلکیة وتلك لها طبیعة عنصریة او غیر ذلك من امور التی تلحق الجسمیة من خارج فان الجسمیة امر موجود فی الخارج والطبیعة الفلکیة مثلا موجود اخر

وقد انضافت هذه الطبیعۃ فی الخارج الی الطبیعۃ الجسمیۃ الممتازۃ عنہا فی الوجود بخلاف المقدار مثلا فانہ امر مبہم لا یوجد فی الخارج ما لا یتنوع بفصول ذاتیۃ بان یکون خطا وسطحا مثلا وتکل ما کان اختلافہ بالخارجیات دون الفصول کان طبیعۃ نوعیۃ ۔ ترجمہ پس ہر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے یہ حکم اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہے، اس لیے کہ احتمال ہے کہ وہ جنس ہو یا عرض عام ہو اور اس وقت اس کے افراد کے تقاضوں کا مختلف ہونا جائز ہے اور شفا میں شیخ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ جسمیہ جب دوسری صورت جسمیہ سے مخالف ہو تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ حارہ اور وہ باردہ ہے یا یہ شئی ایسی ہے جس کے لیے طبیعۃ فلکیہ ہے اور وہ ایسی ہے جس کے لیے صورت نوعیہ عنصریہ ہے وغیرہ وغیرہ ان امور میں سے جو جسمیہ کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں اس لیے کہ صورت جسمیہ ایک امر موجود فی الخارج ہے اور طبیعہ فلکیہ مثلاً خارج میں موجود آخر ہے اور تحقیق یہ طبیعت فلکیہ خارج میں طبیعہ جسمیہ سے مل گئی ہے جو اس سے وجود میں ممتاز ہے بخلاف مقدار کے مثلاً اس لیے کہ مقدار ایک امر مبہم ہے جو خارج میں نہیں پایا جاتا جب تک فصل ذاتی کے ذریعہ اس کو نوع کی شکل نہ دی جائے ۔ بایں صورت کہ خط ہو یا سطح ہو اور ہر وہ امر جس میں اختلاف امور خارجہ کی وجہ سے ہوتا ہے فصول ذاتی کے ذریعہ نہیں ہوتا وہ طبیعہ نوعیہ ہوتی ہے ۔

۱؎ **قولہ** فکل جسم الخ یہ تفریع بطور نتیجہ ہے دلیل ماسبق پر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ یہ دلیل چند مقدمات پر موقوف ہے جن میں سے ایک مقدمہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہے یہاں شارح اس کی تصریح کرتے ہیں اور اس مقدمہ کے اثبات کی دلیل بیان کرکے اس پر اعتراض کرتے ہیں ۱۲ ۲؎ **قولہ** اذ یحتمل الخ یہاں دو نسخے ہیں، ایک نسخہ یہ ہے کہ د ہو ممنوع یحتمل اس نسخہ کی بنا پر معنی ظاہر ہے کیونکہ اب تک صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے کی دلیل بیان نہیں ہوئی تو اس پر منع وارد ہو سکتا ہے، کہ صورت جسمیہ کو ماہیت نوعیہ تسلیم نہیں کیا ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ ماہیت جنسیہ ہو یا عرض عام ہو اور اس کے افراد مختلفۃ الحقائق ہونے کی وجہ سے بعض افراد یعنی عنصریات مادہ کے محتاج ہوں اور بعض افراد یعنی فلکیات مادہ کے محتاج نہ ہوں تو تمام اجسام کا ہیولی اور صورت سے مرکب ہونا ثابت نہیں ہوگا اور دوسرا نسخہ اذ یحتمل ہے جو دلیل توقف ہے جو ظاہر ہے ۱۲ ۳؎ **قولہ** وحینئذ یجوز الخ یعنی جب صورت جسمیہ ماہیت جنسی یا عرض عام ہوگی تو اس کے افراد مختلفۃ الحقائق ہوں گے اس کے افراد کا اختلاف فصول کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوگا اور فصول جوہر ہوں گے اور جزء ذات ہوں گے تو ممکن ہے کہ بعض افراد کی ذات کا مقتضا احتیاج الی المادہ ہو اور بعض افراد کے ذات کا مقتضی استغنا،

غنی المادہ ہو بخلاف اس کے کہ اگر ماہیت نوعیہ ہوگی تو اس کے افراد میں اختلاف عوارض کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا، حقیقت افراد کی متحد ہوگی تو مقتضی ذات میں اختلاف نہیں ہوگا لہذا اگر بعض افراد محتاج الی المادہ لذاتہ ہوں گے تو تمام افراد محتاج الی المادہ ہوں گے کیونکہ متفقۃ الحقیقۃ اشیاء کے مقتضی ذات میں اختلاف نہیں ہوتا ۱۲ ؎ قولہ واستدل الشیخ الخ صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے کی دلیل شیخ الرئیس نے جو شفاء میں بیان کی ہے شارح اس کو بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے اور شیخ کی دلیل کا قیاس یہ ہے کہ صورت جسمیہ امور خارجیہ کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے فصول کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتی یہ صغریٰ ہے اور ہر وہ شی جو امور خارجیہ کی وجہ سے مختلف ہو وہ طبیعہ نوعیہ ہے یہ کبریٰ ہے اس کا نتیجہ پس صورت جسمیہ طبیعہ نوعیہ ہے اس کا کبریٰ ظاہر ہے محتاج دلیل نہیں ہے صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ جب کوئی صورت جسمیہ کی ماہیت متقرر ہونے کے بعد مختلف ہوتی ہے تو حرارت اور برودت اور فلکی اور عنصری ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے اور حرارت اور برودت اور فلکیت اور عنصریت سب امور خارجیہ ہیں صورت جسمیہ کی ماہیت متقرر ہونے کے بعد اس کو لاحق ہوتی ہیں لہذا صورت جسمیہ کے افراد کا مختلف ہونا امور خارجیہ کی وجہ سے ہوا فصول کی وجہ سے نہیں ہوا یہی دلیل کا صغریٰ ہے اور قیاس شکل اول ہے لہذا نتیجہ ثابت اور صادق ہے خلاصہ یہ کہ شارح نے شیخ کی دلیل سے یہ اخذ کیا کہ ماہیت نوعیہ ہونے کی علت اختلاف بالخارجیات ہے اور فیہ نظر سے اعتراض کیا، محشیوں نے یہ فرمایا کہ شیخ کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ماہیت نوعیہ ہونے کی علت تحصل شیٔ کا بغیر کسی امر کے انضمام کے ہے نہ کہ اختلاف بالخارجیات جیسا کہ شارح نے سمجھا ہے لہذا شارح کا اعتراض وارد نہیں ہوگا مگر تحصل اور عدم تحصل کے اعتبار سے ماہیت جنسیہ اور ماہیت نوعیہ میں امتیاز متعذر ہے کیونکہ ماہیت جنسیہ بلحاظ نوع کے مبہم ہے اور ماہیت نوعیہ بلحاظ اشخاص کے مبہم ہے تو ابہام دونوں میں ہے دونوں میں فرق کرنا تعسر سے خالی نہیں ۱۲ ؎۵ قولہ بخلاف المقدار الخ چونکہ مقدار صورت جسمیہ کے لیے لازم ہے اور صورت جسمیہ کا ماہیت نوعیہ ہونا دلیل سے ثابت کیا لہذا یہ اشکال ہوگیا کہ جس دلیل سے صورت جسمیہ کا ماہیت نوعیہ ہونا ثابت کیا ہے وہ دلیل مقدار میں جاری ہے اس طرح پر کہ مقدار امر موجود فی الخارج ہے اور ایک جہت میں منقسم ہونا یا دو جہت میں منقسم ہونا وغیرہ جن کی وجہ سے مقدار کے افراد ممتاز ہوتے ہیں امور خارجیہ ہیں اور جس ماہیت کے افراد امور خارجیہ یعنی عوارض کی وجہ سے ممتاز ہوں وہ ماہیت نوعیہ ہے پس لازم آتا ہے کہ مقدار ماہیت نوعیہ ہے حالانکہ حکماء قائل ہیں اور اس کی تصریح بھی کرتے ہیں کہ مقدار ماہیت جنسی ہے اس اعتراض کا شارح یہاں پر جواب دیتے ہیں کہ مقدار امر مبہم ہے اس کا خارج میں وجود ہی نہیں ہوسکتا جب تک اس کے ساتھ فصول لاحق نہ ہوں اور فصول کی وجہ سے ماہیت نوعیہ نہ ہوجائے مقدار کے انواع تین ہیں خط اور سطح اور جسم تعلیمی تو جب تک منقسم بجہۃ واحدۃ منضم نہیں ہوگی خط نہیں ہوسکتی اور جب تک منقسم بجہتین نہیں ہوگی سطح نہیں ہوسکتی اور جب تک منقسم بجہات ثلاثہ نہیں ہوگی جسم تعلیمی نہیں ہوسکتی اور مقدار ان تین انواع کے بغیر موجود نہیں پس معلوم کہ مقدار کے افراد فصول کی وجہ سے ممتاز ہوتے ہیں لہذا مقدار ماہیت جنسیہ ہے ماہیت نوعیہ نہیں ہے ۱۲ ؎۶ قولہ وکل ما کان الخ یہ شیخ کی دلیل کا کبریٰ ہے کہ جس چیز کے افراد کا اختلاف امور خارجیہ

کی وجہ سے ہو وہ ماہیت نوعیہ ہے اس پر بھی محشی علی نے منع وارد کیا ہے کہ یہ ممنوع ہے کیوں جائز نہیں کہ صورت جسمیہ امر مبہم ہو جیسے مقدار امر مبہم ہے بغیر فصول کے خارج میں موجود نہ ہو ۱۲

وفیہ نظر لجواز ان تکون جسمیۃ الفلک المنضمۃ فی الخارج الی الطبیعۃ الفلکیۃ مخالفۃ فی الحقیقۃ لجسمیۃ العناصر المنضمۃ فی الخارج الی الطبیعۃ العنصریۃ ویکون مطلق الجسمیۃ عرضا عاما او طبیعۃ جنسیۃ مشترکۃ بین الجسمیات المتخالفۃ الحقائق وانحصار ما بہ التخالف بین الجسمیات فی تلک الامور الخارجۃ عنہا المضافۃ الیہا بحسب الخارج ممنوع لابد لہ من دلیل۔ **ترجمہ** اور اس میں نظر ہے کیونکہ جائز ہے کہ فلک کی جسمیہ جو کہ خارج میں طبیعت فلکی کی طرف منضم ہے حقیقت میں وہ جسمیہ کے ان عناصر کے مخالف ہو جو خارج میں طبیعہ عنصریہ کے ساتھ منضم ہے اور مطلق جسم عرض عام ہو یا ایسی طبیعۃ جنسیہ ہو کہ جو مشترک ہو مختلفۃ الحقائق جسمیات کے درمیان اور ما بہ التخالف بین الجسمیات کو منحصر کرنا ان امور میں جو ان سے خارج ہیں اور جسمیات ہی کی طرف باعتبار خارج کے منضم ہیں تو یہ ممنوع ہے اس کے لیے دلیل ضروری ہے۔

لہ قولہ وفیہ نظر الخ شارح شیخ کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض شیخ کی دلیل کے صغریٰ پر ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ثابت کرنے کیلئے دو امر ثابت کرنا ضروری ہے اوّل یہ ہے کہ اس کے افراد کا امتیاز امور خارجیہ کی وجہ سے ہو اور ثانی یہ کہ اس کے افراد کا امتیاز فصول کی وجہ سے نہ ہو اور شیخ کی دلیل میں امر اول تو ثابت کیا گیا ہے اور ثانی ثابت نہیں کیا گیا اور امور خارجیہ کے ذریعہ امتیاز ثابت کرنا جو امر اول ہے کافی نہیں ہے کیونکہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد کے اختلاف کو امور مذکورہ یعنی حرارت اور برودت وغیرہ میں منحصر کرنا ممنوع ہے ممکن ہے کہ صورت جسمیہ ماہیت جنسیہ ہو اور اس کے افراد کا اختلاف فصول کی وجہ سے ہو اور وہ فصول ہم کو معلوم نہ ہوں، تو جب تک فصول کے ذریعہ اختلاف کی نفی دلیل سے ثابت نہ کی جائے صورت جسمیہ کا طبیعت نوعیہ ہونا ثابت نہیں ہوگا اور اس دلیل پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس دلیل سے ہیولیٰ کا ماہیت نوعیہ ہونا ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ ہیولیٰ کے افراد بھی حرارت اور برودت وغیرہ کی وجہ سے ممتاز ہوتے ہیں حالانکہ ہیولیٰ کو حکماء ماہیت جنسیہ کہتے ہیں اور اس کی دو نوع یعنی ہیولیٰ عنصریہ اور ہیولیٰ فلکیہ کو مختلفۃ الحقیقۃ قرار دیتے ہیں۔

وقد یقال ہب ان الجسمیۃ طبیعۃ نوعیۃ لکن لا نسلم وجوب

تساوی افرادها فی الحاجة الی المادة وانما[2] یکون کذلک لو کانت محتاجة الی المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان یکون الاحتیاج الیها لتشخصها فان الطبیعة النوعیة مختلفة بالتشخصات کما ان الطبیعة الجسمیة مختلفة بالفصول فکما جاز اختلاف مقتضی الطبیعة لجنسیة بحسب اختلاف الفصول فلم لا یجوز اختلاف مقتضی الطبیعة النوعیة بحسب اختلاف التشخصات ویجاب[3] بانا نعلم بالضرورة ان الحاجة الی المادة لیس من جهة هذه الجسمیة وتلک الجسمیة وهذه الجسمیة انما هی الطبیعة الجسمیة وهویتها فلما لم یکن للهویة دخل فی الحاجة الی المادة کان الحاجة الی المادة لا یعرضها الا لذاتها فتامل[4] ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ فرض کرو کہ جسمیہ طبیعیہ نوعیہ ہے لیکن اس کے باوجود ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ جسمیہ کے افراد مادہ کے محتاج ہونے میں برابر ہیں ایسا اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ سب مادہ کی طرف اپنی ذات میں محتاج ہوتے اور یہ تسلیم نہیں ممنوع ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ احتیاج الی المادہ جسمیہ کے تشخص کی وجہ سے ہو اس لیے کہ طبیعیہ نوعیہ تشخصات سے ہی مختلف ہوتی ہے جس طرح پر کہ طبیعیہ جنسیہ فصول سے مختلف ہوتی ہے پس جب طبیعیہ جنسیہ کا تقاضہ مختلف ہونا بحیثیت فصول کے اختلاف کے جائز ہے تو طبیعیہ نوعیہ کا اختلاف تشخصات کے اختلاف سے کیوں جائز نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ مادہ کی طرف احتیاج ہذہ الجسمیة اور تلک الجسمیہ کے اعتبار سے نہیں ہے اور ہذہ الجسمیة تو طبیعیہ جسمیہ ہے اور اس کی جسمیہ کا نام ہے لہذا جب ہذیت کو احتیاج الی المادہ میں دخل نہیں ہے تو احتیاج الی المادہ ایسا امر ہوگا جو صرف افراد کی ذات کو عارض ہوتا ہے۔

[1] قولہ وقد یقال یہ ب[illegible] مفعول ہے یہ شیخ کی دلیل پر دوسرا اعتراض ہے یہ تسلیم کر کے کہ صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت جسمیہ کو ماہیت نوعیہ اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس کے افراد کا احتیاج الی المادہ میں مساوی ہونا غیر مسلم ہے مساوات اسوقت ہوگی جب صورت جسمیہ مادہ کی محتاج بالذات ہو اور محتاج بالذات ہونا ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مادہ کی طرف احتیاج تشخص کیوجہ سے ہو اور چونکہ ایک نوع کے افراد میں تشخصات مختلف ہوتے ہیں لہذا بعض افراد کا تشخص مقتضی للاحتیاج ہوگا اور بعض کا نہیں ہوگا تو بعض اجسام میں ہیولی ثابت ہوگا اور بعض میں ثابت نہیں ہوگا تو مصنف کا قول کل جسم مرکب من الہیولی صادق نہیں ہوگا ۱۲ [2] قولہ وانما یکون کذلک الخ یعنی افراد کی احتیاج الی المادہ میں تساوی اسوقت ہوگی جب صورت جسمیہ محتاج الی المادہ بذاتہا ہو یہ ممنوع ہے اس پر بعض لوگوں نے یہ کہا کہ احتیاج

الی المادہ بذاتہا ثابت ہے لہذا منع نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ثابت کیا گیا کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ میں حال ہے اور حلول مستلزم ہے اختصاص کو اور اختصاص مستلزم ہے احتیاج ذاتی کو تو تشخص کیوجہ سے احتیاج کا احتمال ساقط ہے کیونکہ تشخص امر خارج عن الذات ہے مگر یہ جواب اس وجہ سے صحیح نہیں کہ پہلے گزر چکا ہے کہ اعراض کے حلول کے لیے تو احتیاج ذاتی شرط ہے لیکن جواہر کے حلول کے لیے مطلق احتیاج کافی ہے اور احتیاج ذاتی ضروری نہیں ہے ۱۲ ۳ے قولہ یہ الخ دوسرے اعتراض کا یہ جواب ہے اس میں اس امر کے بداہت کا دعویٰ کیا گیا ہے کہ احتیاج الی المادۃ ہذیت یعنی تشخص کیوجہ سے نہیں ہے اور خاص صورت جسمیہ طبیعت اور تشکل کا مجموعہ ہے تو جب احتیاج الی المادہ میں تشخص کو دخل نہیں ہے تو احتیاج الی المادہ لذاتہا ہوگی مگر یہ مقدمہ کہ احتیاج الی المادۃ ہذیت کی وجہ سے نہیں ہے ممنوع ہے کیونکہ بعض آثار تشخص سے بھی صادر ہوتے ہیں تو ہو سکتا ہے کہ احتیاج الی المادۃ بھی تشخص کی وجہ سے ہو اور بداہت کا اخیر مسموع ہے لہذا اس مقدمہ پر دلیل کی ضرورت ہے نیز اگر احتیاج الی المادہ میں تشخص کو دخل نہ ہو تو یہ لازم نہیں ہے کہ نفس طبیعت کیوجہ سے ہو ممکن ہے کہ طبیعت اور تشخص دونوں کے غیر کیوجہ سے احتیاج ہو تو صورت جسمیہ کا لذاتہ محتاج الی المادہ ہونا ثابت نہیں ہوگا لہذا مدعی کل جسم مرکب عن الہیولیٰ والصورۃ ثابت نہیں ہوا ۱۲ ۴ے قولہ فتامل الخ شارح نے فتامل سے اشارہ کر دیا کہ حکماء کے نزدیک یہ امر ثابت شدہ ہے کہ صورۃ جسمیہ مادہ کی طرف من حیث التشخص محتاج ہے اور مادہ صورت کی طرف من حیث الوجود محتاج ہے لہذا صورت جسمیہ کی احتیاج تشخصات کیوجہ سے ثابت ہو چکی۔ اس کا انکار کرنا اور پھر بداہت کا دعویٰ کرنا مکابرہ ہے ۱۲

فصل فی ان الصورۃ الجسمیۃ لاتتجرد عن الہیولیٰ لایخفی علیک ان ہذا المقصد ومقصد الفصل السابق متحدان فی المآل لانہا لو وجدت بذاتہا بدون حلولہا فی الہیولیٰ فاما ان تکون متناہیۃ او غیر متناہیۃ لاسبیل الی الثانی لان الاجسام اراد بہا الابعاد ولایخلو عن بعد کلہا متناہیۃ والا لامکن ان یخرج من مبدأ واحد امتدادان علی نسق واحد کانہما ساقا مثلث وکلما کان اعظم کان البعد بینہما ازید فلو امتد الی غیر النہایۃ لامکن بینہما بعد غیر متناہ مع کونہ محصورا بین حاصرین ھف ترجمہ فصل اس بیان میں کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی۔ تم پر یہ مخفی نہ رہے کہ یہ مقصد اور فصل سابق کا مقصد ایک ہی ہے انجام میں، اس لیے کہ اگر صورت بذاتہ بغیر ہیولیٰ میں حلول کئے پائی جائے گی تو یا تو وہ متناہی ہوگی، یا غیر متناہی، دوسری صورت باطل ہے اس لیے کہ اجسام سے ...... ابعاد مراد ہیں۔ کوئی جسم بعد سے خالی نہیں ہوتا۔ تمام کے تمام اجسام متناہی ہیں، ورنہ پس ممکن ہو گا کہ مبدأ واحد سے دو امتداد

ایک ہی نہج پر خارج ہوں گویا وہ دونوں کے دو ساق ہیں، اور جب دونوں ساق بڑے ہوں گے تو جو بعد درمیان میں ہے زائد ہو جائے پس اگر دونوں غیر متناہی تک ممتد ہوں تو البتہ ممکن ہے کہ ان دونوں ساق کے درمیان ایسا بعد ہو جو غیر متناہی ہو۔ باوجودیکہ دو حاصروں کے درمیان گھرا ہو ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔

---

۱ **فصل** فی ان الصورۃ الخ چونکہ جسم مرکب حقیقی ہے اور مرکب حقیقی کے اجزاء کے درمیان احتیاج ضروری ہے اسی وجہ سے ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم ثابت کرنا ضروری ہے اور تلازم میں دونوں طرف سے احتیاج ہوتی ہے، تو مصنف اس فصل میں صورت جسمیہ کی ملزومیت ثابت کرتے ہیں۔ صورت کی تین قسمیں ہیں اول صورت جسمیہ اس امتداد جوہری کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے جسم جسم ہوتا ہے ثانی صورت نوعیہ اس جوہر کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے جسم کے انواع ممتاز ہوتے ہیں اور آثار صادر ہوتے ہیں اس کا بیان مستقل فصل میں آئیگا۔ ثالث صورت شخصیہ اس کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے اجسام متباین ہوتے ہیں یہ جسم کے لیے عارض ہوتی ہے اور صورت جسمیہ اور نوعیہ جسم میں داخل اور جزء ہوتی ہیں اور اس وجہ سے جوہر ہوتی ہے ۱۲ ۲ **قولہ** لایخفی علیک الخ شارح مصنف پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس فصل کا مقصد اور فصل سابق کا متحد ہے کیونکہ فصل سابق کا مقصد اگر کل جسم مرکب من الہیولیٰ ہو تو ظاہر ہے کہ صورت جسمیہ ہر جسم میں ہے اور وہ کسی جسم میں ہیولیٰ سے الگ ہو کر نہیں پائی جائے گی اور یہی اس فصل کا مقصود ہے اور اگر فصل سابق کا مقصد اثبات ہیولیٰ ہے جس پر عنوان دلالت کرتا ہے اور یہی دونوں فصل کے مقاصد میں لزوم اور مساوقت ہے کیونکہ اثبات ہیولیٰ کی دلیل سے یہ ثابت ہو گیا کہ صورت جسمیہ بذاتہا ہیولیٰ کی محتاج ہے لہذا مآل کے اعتبار سے دونوں مقاصد میں اتحاد ہے تو جب ایک فصل میں یہ مقصد حاصل ہو گیا تو اس کے لیے دوسری فصل کی ضرورت نہیں ہے اسکا ایک جواب یہ ہے کہ فصل سابق کا اگر مقصد اثبات ہیولیٰ ہے جیسا کہ عنوان دلالت کرتا ہے تو دونوں فصل کے مقاصد میں مغایرت ہے اور اگر فصل سابق کا مقصد کل جسم مرکب من الہیولیٰ ہے تو بھی لزوم اور اتحاد نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ جسم مرکب ہیولیٰ اور صورت سے ہو اور صورت جسمیہ کا وجود بدون ہیولیٰ کے بھی ممکن ہو اس امکان کی نفی کے لیے دلیل کی ضرورت ہے جس کے لیے یہ فصل منعقد کی دوسرا جواب یہ ہے اگر مآل متحد ہو تو یہ مقصد فصل سابق میں ضمناً اور تبعاً ثابت ہوا اور اس فصل میں اس کو بالقصد ثابت کرتے ہیں تاکہ اس مقصد کے اہم ہونے پر دلالت ہو نیز اس فصل میں ایسی دلیل سے ثابت کیا ہے جو برہان سلمی پر مشتمل ہے اور برہان سلمی سے غیر متناہی ابعاد کا ابطال ہو جاتا ہے جو فائدہ عظیمہ ہے ۱۲ ۳ **قولہ** لانہا لو تجردت الخ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ صورت جسمیہ اگر ہیولیٰ سے مجرد ہو کر موجود ہوگی تو اس کی دو صورت متصور ہوگی یا متناہی ہو کر موجود ہوگی یا غیر متناہی ہو کر موجود ہوگی اور یہ دونوں صورتیں محال ہیں لہذا اس قضیہ شرطیہ متصلہ کے تالی کی دونوں شقیں باطل ہیں لہذا مقدم یعنی صورت جسمیہ کا مجرد ہو کر موجود ہونا باطل ہے اور اور یہی مدعیٰ ہے مقدم اور تالی میں لزوم ظاہر ہے اور تالی کے دونوں شق کا ابطال تفصیل کے ساتھ آگے آرہا ہے ۱۲ ۴ **قولہ**

بدون حلولہا الخ مناسب یہ ہے کہ بجائے بدون حلولہا کے عاریۃ عنہا کہتے کیونکہ اخیر فصل میں بطور تفریع کے یہ فرماتے ہیں کہ صورت عاریہ کا مقارن ہونا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے تو شروع فصل میں عاری ہونا فرض کیا جائیگا تو خلاف مفروض ہوگا۔ نہ عدم حلول فرض کرنے کی صورت میں ۱۲ ۵ے قولہ ارادہا الابعاد الخ اگر اجسام سے معنی متبادر مراد لیا جائے تو یہ مدعیٰ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوگا کیونکہ دلیل سے بعد کا غیر متناہی ہونا باطل کیا ہے تو جب دلیل کی ترتیب دیجائیگی تو حد اوسط مکرر نہیں ہوگا اس لیے شارح فرماتے ہیں کہ اجسام سے ابعاد مراد ہے چونکہ کوئی جسم بعد سے خالی نہیں ہوتا لہذا ابعاد اجسام کے لیے لازم ہیں اور ملزوم سے لازم مراد لینا مجازًا جائز ہے ۱۲ ۶ے قولہ لایخلو عن بعد الخ اس عبارت میں ایک لطیفہ ہے کہ لاتخلو کی ضمیر اگر اجسام کی طرف راجع ہو تو عبارت کا وہی مطلب ہوگا جو حاشیہ سابقہ میں مذکور ہوا اور اگر لاتخلو کی ضمیر ارادۃ کیطرف راجع ہے جو ارادہا کے ضمن میں مذکور ہے تو یہ مطلب ہوگا کہ لفظ اجسام سے ابعاد مراد لینا بعد سے خالی نہیں ہے کیونکہ صورت جسمیہ بعد نہیں ہے، بلکہ ذوالابعاد ہے لہذا اس صورت میں بھی حد اوسط مکرر نہیں ہوگا ۱۲ ۷ے قولہ کلہا متناہیۃ الخ یعنی خواہ مجرد من المادۃ ابعاد ہوں، یا مادہ کے ساتھ مقارن ہوں متناہی ہیں یہ حکماء کا مذہب ہے متکلمین کے نزدیک ابعاد مجردہ عن المادۃ غیر متناہی ہیں اور کلہا سے تمام مراد نہیں ہے کہ خواہ ایک جہت یعنی طول میں ہو یا دو جہت یا تینوں جہت میں متناہی ہیں کیونکہ برہان سلمی سے ابعاد کا متناہی ہونا دو جہت یا تین جہت میں ثابت ہوتا ہے اگر ابعاد غیر متناہی صرف طول میں ہوں تو برہان سلمی جاری نہیں ہوگی، لہذا دعویٰ میں تعمیم نہیں کی جائے گی ورنہ یہ دعویٰ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوگا کما سیاتی ۱۲ ۸ے قولہ الا لامکن الخ اس فصل کا مدعیٰ یہ ہے کہ صورت جسمیہ کا مادہ سے انفکاک ممتنع ہے اس دعویٰ کی دلیل ابعاد کے متناہی ہونے پر موقوف ہے لہذا تناہی ابعاد کے اثبات پر دلیل قائم کرنی ضروری ہے۔ لہذا تناہی ابعاد کے اثبات کی مشہور دلیل برہان سلمی یہاں بیان کرتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر صورت جسمیہ کا بعد غیر متناہی ہو تو غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا ممکن ہوگا یہ دلیل کا مقدم اولیٰ ہے جو قضیہ شرطیہ ہے لیکن غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا ممکن نہیں ہے یہ دلیل کا دوسرا مقدمہ ہے جو نقیض تالی کا استثناء ہے اس کا نتیجہ نقیض مقدم ہوگا یعنی صورت جسمیہ کا بعد غیر متناہی نہیں ہے چونکہ اس دلیل کا مقدمہ اولیٰ قضیہ شرطیہ ہے لہذا مقدم اور تالی کے درمیان لزوم ثابت کرنا ضروری ہے لزوم کا اثبات یہ ہے کہ اگر بعد غیر متناہی ہو تو ایک مبدء سے دو خط مثلث کے دو ساق کیطرح نکل کر غیر متناہی ممتد ہونا ممکن ہوگا اور یہ معلوم ہے کہ دونوں خط جتنے زائد ہوں گے ان کے درمیان

اور یہ معلوم ہے کہ دونوں خط کا انبعاث ——— تناہی بعد ہوگا

غیر متناہی ہے تو دونوں کے درمیان بعد بھی غیر متناہی ہے پس غیر متناہی بعد کا محصور ہونا دونوں خط کے درمیان لازم آئیگا، اور یہ محال ہے ۱۲ ۹ے قولہ ان یخرج من مبدء الخ لزوم کی دلیل دو مقدمہ پر موقوف ہے ایک مقدمہ کی جس کی طرف ماتن نے والا لامکن ان یخرج من مبدء الخ سے اشارہ کیا ہے تقریر یہ ہے کہ ابعاد غیر متناہی ہونے کی تقدیر پر اس کے ایک مبدء سے دو امتداد غیر متناہی مثلث کے دو ساق کی طرح نکلنا ممکن ہے اور دوسرے مقدمہ کی تفصیل جس کی طرف ماتن نے اپنے قول کلما کانا اعظم کان البعد بینہما ازید سے کی ہے یہ ہے کہ جب دو امتداد مبدء سے ایک ذراع کے ہوں گے تو دونوں امتداد کے درمیان فاصلہ بھی ایک

ذراع کا ہوگا اور جب دونوں امتداد دو ذراع کے ہوں گے تو دونوں کے درمیان فاصلہ بھی دو ذراع ہوگا علی ہذا القیاس جب دونوں امتداد کی زیادتی غیر متناہی ہوگی تو دونوں کے درمیان انفراج اور فاصلہ بھی غیر متناہی ہوگا ان دونوں کا مقدمہ ثابت ہونیکے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ جب ابعاد غیر متناہی ہوں گے تو اس کے ایک مبدء یعنی کسی نقطہ سے دو خط غیر متناہی مثلث کے دو ساق کی طرح بحکم مقدمہ اولیٰ کے فرض کرنا ممکن ہے اور ان دونوں امتداد کے درمیان انفراج اور فاصلہ بھی غیر متناہی ہونا لازم ہے بسبب مقدمہ ثانیہ کے کیونکہ اگر غیر متناہی انفراج کو مستلزم نہ ہو تو یا بالکل انفراج نہیں ہوگا یا متناہی انفراج ہوگا اور دونوں صورت میں وہ دونوں امتداد کا انقطاع لازم آئے گا اور انقطاع کی وجہ سے دونوں امتداد کی تناہی لازم آئے گی اور مفروض غیر متناہی ہیں لہذا خلاف لازم آئے گا یہ محال ہے پس ثابت ہوگیا کہ دونوں امتداد کے درمیان انفراج غیر متناہی ہے اور چونکہ دونوں خط کے درمیان ہے لہذا محصور بین الحاصرین ہے لہذا دلیل کے قضیہ شرطیہ کے مقدم اور تالی کے درمیان لزوم ثابت ہوگیا ۱۲ ؎ **قولہ** علی نسق واحد الخ واحد سے مراد یہ ہے کہ دونوں امتداد مستقیم ہوں کوئی ان میں سے مستدیر نہ ہو اور دونوں امتداد ایک دوسرے سے دور ہوتے چلے جائیں جیسے مثلث کے دو ساق پہلی قید یعنی علی نسق واحد کی اس وجہ سے لگائی کہ اگر دونوں امتداد مستقیم نہ ہوں بلکہ ایک ان میں سے مستدیر ہو تو امتداد کے زائد ہونے سے دونوں میں انفراج زائد نہیں ہوگا تو دلیل جاری نہیں ہوگی دوسری قید کا نہما ساقا مثلث کی لگائی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ جب دونوں امتداد مثلث کے ساق کی طرح ہوں گے تو دونوں کے درمیان اسی قدر انفراج اور فاصلہ ہوگا جتنی مقدار ان دونوں کی ہوگی اور چونکہ امتداد غیر متناہی ہے تو امتداد دونوں کے درمیان انفراج بھی غیر متناہی ہوگا تو مدعیٰ ثابت ہوجائے گا ۱۲ ؎ **قولہ** مع کونہ محصورا الخ محصور بین الحاصرین ہونا متناہی کو مستلزم ہے اور وہ غیر متناہی ہے تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور یہ محال دونوں بعد کے غیر متناہی امتداد کی وجہ سے لازم آیا ہے لہذا دونوں بعد کا غیر متناہی امتداد باطل ہوگا کیونکہ باطل کا ملزوم باطل ہوتا ہے ۱۲

اعترض علیہ الشیخ فی الشفا بانا لانسلم انہ یلزم وجود بین الخطین غیر متناہ غایۃ ما فی الباب ان یکون التزاید الی غیر النہایۃ لکن لیس یلزم منہ ان یکون ہناک بعد زائد الی غیر النہایۃ بل کل بعد منہ یفرض فہو لا یزید علی بعد تحتہ متناہ الا بقدر متناہ والزائد علی المتناہی بقدر متناہ لابد ان یکون متناہیا وہذا کالعدد یقبل الزیادۃ الی غیر النہایۃ مع ان کل مرتبۃ من مراتب فی النظام الغیر المتناہی عدد متناہ لا یزید علی مرتبۃ اخری تحتہا الا بواحد ترجمہ اس پر شیخ نے شفا میں اعتراض کیا ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ دو خط کے درمیان بعد غیر متناہی کا ہونا لازم آتا ہے۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ تزاید غیر نہایہ تک لازم آجائے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں خط کے درمیان ایسا بعد ہے جو غیر نہایہ تک زائد ہو بلکہ جو بعد بھی فرض کیا جائیگا، تو وہ اپنے ما تحت کے بعد سے بقدر متناہی کے

ہی زائد ہوتا ہے اور متناہی پر بقدر متناہی زائد ہونے والے کے لیے متناہی ہونا ضروری ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے عدد زیادتی کو غیر نہایہ تک قبول کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے مراتب کا ہر مرتبہ غیر متناہی نظام میں عدد متناہی ہی ہوتا ہے۔ جو دوسرے مرتبہ سے جو اس کے نیچے ہوتا ہے صرف ایک زائد ہوتا ہے (اور ایک کا عدد متناہی ہے۔)

لے قولہ اعترض علیہ الشیخ الخ چونکہ مصنف نے اپنی برہان میں انفراج بقدر امتداد کے ہونا فرض نہیں کیا ہے اسوجہ سے یہ اعتراض ہوگیا الشیخ کے اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ یہ مسلم ہے کہ دونوں خط کا تزائد غیر متناہی ہے مگر یہ مسلم نہیں ہے کہ دونوں خط کے درمیان بعد غیر متناہی بالفعل موجود ہے کیونکہ دونوں کا تزائد الی غیر النہایۃ بمعنی لا تقف عند حد ہے اور اس صورت میں جو بعد بالفعل فرض کیا جائے گا وہ متناہی ہوگا کیونکہ وہ بعد اپنے ماتحت بعد سے بقدر متناہی زاید ہوگا اور ماتحت کا بعد متناہی ہے اور متناہی پر زائد بقدر متناہی متناہی ہوتا ہے اس کی مثال عدد کی طرح ہے کہ عدد کا تزاید غیر متناہی ہے مگر جو عدد بالفعل ہوگا چونکہ اپنے ماتحت عدد سے واحد کی مقدار زائد ہوگا اور ماتحت متناہی ہے لہذا وہ بھی متناہی ہوگا اور عدد کا تزائد غیر متناہی اس معنی میں غیر متناہی ہے کہ اس کا تزائد کسی ایسے حد پر ختم نہیں ہوگا جس کے بعد زیادتی نہ ہو ۱۲

وقیل[۱] ان شئت فرضت الانفراج بقدر الامتداد فیلزم انحصار ما لا یتناهی بین حاصرین لزوما لاسترة فیه وفیه[۲] نظر اذ المحال انما نشأ من فرض امرین متناقضین کفرض وجود زید وعدمه فان[۳] وجود خط واصل بین الضلعین یستحیل مع عدم تناهیهما فان الخط الواصل بینهما انما یصل بین النقطتین منهما فهما ینتهیان بتینك النقطتین کیف لا ویکون کل منهما محصورا بین الاخر وذلك الخط الواصل بینهما ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ اگر تو چاہے تو کشادگی بقدر امتداد فرض کرلیں تو غیر متناہی کا منحصر ہونا دو حاصروں کے درمیان لازم آجائے گا ایسا لزوم کہ اس میں کوئی خفا بھی نہیں ہے اور یہ محال ہے اور اس میں اعتراض ہے اس لیے کہ یہ محال دو متضاد امر فرض کرنے سے لازم آیا ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ زید کا وجود اور عدم دونوں فرض کرنا (اور یہ کہنا کہ محال لازم آتا ہے) اسلئے کہ ایسے خط کا وجود جو دونوں خط کو ملانے والا ہو دونوں کے غیر متناہی ہوتے ہوئے محال ہے کیونکہ خط واصل جو ان دونوں کے درمیان ہے ان دونوں کے نقطہ پر ملائے گا پس وہ دونوں غیر متناہی خط ان دونوں نقطہ پر ختم ہوجائینگے اور ایسا کیوں نہ ہو جبکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے درمیان محصور ہے اور خط دونوں نقطہ کے مابین ملا ہوا ہے۔

لے قولہ قیل ان شئت قائل سید شریف ہیں یہ شیخ کے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب دونوں خط کے امتداد سے دونوں کے درمیان بعد زائد ہوتا ہے تو جب دونوں خط کا امتداد بالفعل غیر متناہی فرض کیا جائے گا تو دونوں کے درمیان بعد غیر متناہی بالفعل ہوگا اور چونکہ دونوں خط کے درمیان ہے لہذا غیر متناہی محصور بین الحاصرین ہونا لازم آئے گا بخلاف اعداد کے کہ اس کا تزائد غیر متناہی بمعنی لاتقف عند حد ہے اس میں جو مرتبہ عدد کا بالفعل ہوگا وہ اپنے ماتحت سے واحد کے مقدار زائد ہوگا۔ لہذا متناہی ہوگا ۱۲ ۲ے قولہ فیلزم انحصار الخ اسلئے کہ جب دونوں خط ایک ایک ذراع کے ہوتے ہیں تو دونوں کے درمیان بعد بھی ایک ذراع ہوتا ہے اور مثلاً دونوں خط سو سو ذراع کے ہوتے ہیں تو بعد بھی سو ذراع کا ہوتا، تو جب دونوں خط غیر متناہی ہوں گے دونوں خط کے درمیان بعد غیر متناہی ہوگا لہذا غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا لازم آئیگا بلاشبہ ۱۲ ۳ے قولہ وفیہ نظر الخ اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا جو محال ہے امر محال کے فرض کرنے سے لازم آئے گا کیونکہ جب دونوں خط کا امتداد غیر متناہی بالفعل فرض کیا تو دو امر متناقض فرض کیا اسلئے جب دونوں خط کا تزائد غیر متناہی فرض کیا گیا تو وہ دونوں خط غیر متناہی ہوئے اور خط کے درمیان بعد بالفعل فرض کیا تو دونوں خط متناہی ہوئے کیوں کہ دونوں خط کے درمیان بعد اسوقت معلوم ہوگا جب دونوں خط کے درمیان ایک خط ایسا ہوگا جو دونوں خط کے کسی نقطہ پر ملیگا اور وہ نقطہ دونوں خط کے لیے منتہی ہوگا تو وہ دونوں خط متناہی ہوں گے تو دونوں خط کے درمیان بعد و انفراج بقدر امتداد بالفعل فرض کرنا دو امر متضاد کا فرض کرنا ہوا یعنی دو خط کا غیر متناہی ہونا اور دونوں کا متناہی ہونا یہ فرض محال ہے تو اس فرض محال کی بنا پر غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا جو لازم آئیگا وہ محال نہیں کیونکہ وہ فرض محال کی وجہ سے لازم آیا ہے وہ نفس الامری نہیں ہے ۱۲ ۴ے قولہ فان وجود خط الخ یعنی دونوں خط کے درمیان بعد اس وقت معلوم ہوگا جب ایک خط دونوں کے درمیان موجود ہوگا اور خط واصل اسوقت موجود ہوگا جب دونوں خط امتدادی کے دو نقطوں پر منتہی ہوگا اور یہ دونوں نقطے دونوں خط امتدادی کے لیے منتہی ہیں تو دونوں خط امتدادی کے غیر متناہی ہونے کی صورت میں خط واصل کا وجود محال ہو تو بعد بقدر امتداد فرض کرنا امر محال کا فرض کرنا ہوا ۱۲ ن

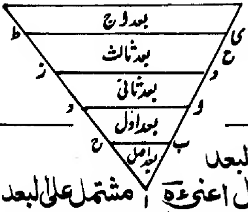
وقیل[1] لا تتضح هذه المقدمة حق الاتضاح بحيث يندفع عنها المنع المذكور الا بتمهيد مقدمات الاولى ان الخطين الممتدين من مبدء واحد الى غير النهاية يمكن ان نفرض بينهما ابعادا غير متناهية بحسب العدد متزايدة بقدر[2] واحد مثلا لو امتد[3] من مبدأ واحد مثل نقطة آ خطان مستقيمان غير متناهيين لامكن ان نفرض على الخطين نقطتين متساويتي البعد عن نقطة آ كنقطتي ب ج بحيث لو وصلنا بينهما بخط ب ج لكان مساويا لكل من خطي آب آج حتى يكون آب ج مثلثا متساوي الاضلاع ولنفرض ان كلا

من الاضلاع ذراع وان نفرض علیهما نقطتین آخرین متساویتی البعد عن نقطتی
ب ج کنقطتی د ہ بحیث یکون بعدهما عن ب ج کبعدی ب ج او یکون کل من
ضلع ا د ا ہ ذراعین حتی لو وصلنا بین نقطے د ہ بخط د ہ لکان کل ضلع من مثلث ا د ہ
ذراعین وان نفرض علیهما نقطتین اخرین علی الوجہ المذکور کنقطتی و ز و نصل
بینهما بخط و ز ———— حتی یکون کل من اضلاع مثلث ا و ز ثلثة
اذرع ثم نفرض ح ط ثم ی ک ثم ل م ثم ن س و نصل بینهما بخطوط ح ط ی
ک ل م ن س علی الوجہ المذکور و هکذا الی غیر النهایة ولنسم خط ب ج البعد
الاصل والذی بعدہ اعنی د ہ البعد الاول و و ز البعد الثانی و ح ط البعد الثالث
وعلی هذا الترتیب **ترجمہ** اور بعض نے کہا کہ یہ مقدمہ کے طور پر واضح نہیں ہوتا اس طور سے کہ منع
مذکور دفع ہو جائے لیکن چند مقدمات کو تمہیداً بیان کرنے کے بعد۔ مقدمہ اول یہ ہے کہ مبداء واحد
سے دو خط غیر نہایہ تک ممتد ہوں۔ ممکن ہے کہ ان دونوں خط کے درمیان ابعاد غیر متناہیہ فرض کریں
جو عدد کے حساب سے ایک ہی مقدار سے زائد ہوتے رہیں مثلاً اگر مبدء واحد سے نقطہ ا سے دو
سیدھے غیر متناہی خط ممتد ہوں تو ان دونوں خط پر ہمارے لیے ممکن ہے کہ ہم ایسے دو نقطے
فرض کرلیں جن کا فاصلہ نقطہ آ سے دونوں کا مساوی ہو، جیسے دونوں نقطے ب ج کے ہیں اس طریقہ
پر اگر ہم دونوں کے درمیان خط ب ج ملادیں تو وہ خط دونوں خط ا ب اور ا ج مساوی ہوں
یہاں تک کہ ا ب ج کا ایک مثلث ہو جائے گا جس کے تینوں اضلاع مساوی ہونگے، اور ہم فرض کرتے ہیں
کہ اس میں سے ہر ضلع ایک ذراع ہے۔ (تو تین ذراع کا مثلث ہوگیا) اور یہ کہ ہم فرض کرتے ہیں
کہ ان دونوں پر دو دوسرے نقطہ ہیں۔ جن میں سے دونوں کا فاصلہ دونوں نقطہ ب اور ج سے
ایسا ہی ہو جیسا کہ نقطہ د ہ اس طریق پر کہ ب اور ج سے دونوں کا فاصلہ وہی ہو جو ب ج کا تھا
نقطہ آ سے۔ اور ہو جائے ضلع ا د اور ا ہ دو ذراع۔ یہاں اگر ہم نقطہ ا ہ کو خط ا ہ سے ملا
دیں تو مثلث ا د ہ کا ضلع دو ذراع ہو جائے گا۔ اور یہ کہ ہم فرض کریں ان دونوں پر مذکور طریق پر
دو دوسرے نقطے جیسے نقطہ و ز۔ اور دونوں کے درمیان خط و ز سے ملادیں یہاں تک کہ ہر ضلع
مثلث ا و ز کا تین ذراع ہو جائیگا۔ پھر فرض کریں کہ ہم دونوں نقطوں پر ح ط کو پھر ک ی کو پھر
ل م کو پھر ن س کو اور دونوں کے درمیان خط ح ط، ی ک ل م ن س سے مذکورہ بالا طریق پر
ملادیں اور اس طرح غیر نہایہ تک کرتے چلے جائیں اور نام رکھ لیں خط ب ج کا بعد اصل اور بعد جو اس
کے بعد ہے، یعنی د ہ بعد اول اور و ز کا بعد ثانی، اور ح ط کا بعد ثالث اور اسی

ترتیب سے ۔"

۱؎ **قولہ** قیل لاتتضح الخ جب شیخ نے دلیل کے اس مقدمہ پر کہ ایک مبدء سے جو دو خط کا غیر متناہی امتداد غیر مستلزم ہے غیر متناہی کے محصور بین الحاصرین ہونے کو اعتراض کر دیا تو بعض لوگوں نے اس مقدمہ کو ثابت کرنے کے لیے تین مقدمہ قائم کرکے دلیل کی تقریر کیا تاکہ اس پر منع وارد نہ ہو، پہلا مقدمہ یہ ہے کہ دونوں خط جو ایک مبدأ سے غیر متناہی ممتد ہیں ان دونوں خط کے درمیان ابعاد غیر متناہیہ فرض کرنا ممکن ہے جن کا تزاید ایک اندازہ سے ہے یہ مقدمہ درحقیقت دو مقدمہ کا مجموعہ ہے، مقدمۂ اولیٰ یہ کہ ابعاد غیر متناہیہ کی تقدیر پر ایک مبدء سے دو خط غیر متناہی کا فرض کرنا ممکن ہے مثلث کے دو ساق کے مثل، مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ دونوں خط کے درمیان ایسے ابعاد کا وجود ممکن ہے جو ایک اندازہ سے زائد ہوتے جائیں تو پہلا مقدمہ دو مقدمہ کا مجموعہ ہے لہٰذا اب کل مقدمات چار ہوئے جن میں سے ایک مقدمہ کا بیان ہوا ۱۲ ۲؎ **قولہ** بقدر واحد الخ اس مقدمہ میں بقدر واحد کی قید اس وجہ سے لگائی کہ اگر زیادات مساوی نہ ہوں بلکہ کم و بیش ہوں تو اگر وہ زیادتی اپنے ماقبل سے اقل ہو تو غیر متناہی زیادتیاں بعد کے متناہی ہونے کی صورت میں لازم آئیں گی کیونکہ اگر ماقبل کی زیادتی ایک ذراع ہو مثلاً اور اس کے مابعد کی نصف النصف ذراع ہو اسی طرح ہر مابعد ماقبل کے زیادتی کے نصف پر مشتمل ہو تو زیادتیاں غیر متناہی ہو جائیں گی مگر دونوں کے درمیان بعد دو ذراع سے زائد نہیں ہوگا غیر متناہی ہونا تو بہت دور ہے اس وجہ سے بقدر واحد کی قید لگائی کہ جب ایک مقدمہ کی زیادتی ہوگی تو غیر متناہی زیادتی غیر متناہی بعد کو مستلزم ہوگی ۱۲ ۳؎ **قولہ** لو امتد من مبدء الخ مقدمہ اولیٰ کی توضیح مثال سے کرتے ہیں کہ ایک مبدء یعنی نقطہ آ سے دو خط مثلث کے دو ساق کی طرف سے مستقیم غیر متناہی نکلیں گے خط مستقیم اس خط کو کہتے ہیں جس پر جتنے نقطے فرض کیے جائیں بعض بعض کے مقابل ہوں تو ان دونوں خط پر مثلاً مبدء آ سے دو نقطے بَ جَ ایک ایک ذراع کے دوری کے فرض کیے جائیں گے اور نقطہ بَ جَ کے درمیان ایک خط کھینچ دیا جائے گا تو ایک مثلث متساوی الاضلاع موجود ہو جائے گی جس کے تینوں اضلاع ایک ایک ذراع کے ہوں گے اس کے بعد نقطہ بَ جَ سے ایک ذراع کی دوری پر دو نقطے دوسرے دَ ہَ فرض کیے جائیں گے اور نقطہ دَ ہَ کے درمیان ایک خط کھینچ دیا جائیگا تو اسکی ایک ایسی مثلث موجود ہو جائیگی جس کے تینوں اضلاع دو دو ذراع کے ہونگے اسکے بعد دونوں خط پر تیسرے دو نقطے وَ زَ کے فرض کیے جائیں گے اور ان کے درمیان ایک خط کھینچ دیا جائیگا تو ایک ایسی مثلث موجود ہوگی جسکے تینوں اضلاع تین تین ہاتھ کے ہوں گے اسکے بعد دو نقطے چوتھے حَ طَ فرض کئے جائیں گے اور دو نقطے یَ کَ اور پھر دو نقطے لَ مَ اور پھر دو نقطے نَ سَ کے اور ہر ایک نقطہ کی دوری اپنے ماقبل کے نقطہ سے ایک ذراع ہو اور علیٰ ہذا القیاس غیر متناہی نقطے دونوں خط پر فرض کئے جاسکتے ہیں اور ہر ایک کی دوری مساوی ہوگی اور خط بَ جَ کو بعد اصل اور خط دَ ہَ کو بعد اول اور خط وَ زَ کو بعد ثانی اور خط حَ طَ کو بعد ثالث اور خط یَ کَ کو بعد رابع اسی ترتیب سے خامس سادس وغیرہ کا نام ہوگا اور اسی طرح غیر متناہی ابعاد ہوں گے اور چونکہ اس کی صورت مثالیہ سیڑھی کی طرح ہے اس وجہ سے اس کو برہانِ سلمی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہے :

کے قوله البعد الاصل الذی الخ اسکو بعد اصل اسوجہ سے کہتے ہیں کہ باقی ابعاد اس بعد پر اور کچھ زیادتی پر مشتمل ہیں اور بعد اول جس بعد کا نام ہے دَر حقیقت وہ بعد ثانی ہے مگر زیادتی چونکہ اسی بعد سے شروع ہوتی ہے۔ اس لیے اس کا نام بعد اول ہے ۱۲



الثانیه[1] ان کلا من تلک الابعاد مشتمل علی البعد الذی قبله وعلی زیادة ذراع مثلا البعد الاول اعنی ءہ مشتمل علی البعد الاصل اعنی بَ جَ وزیادة ذراع والبعد الثانی اعنی وزَ مشتمل علی ءہ و زیادة ذراع وهکذا الی غیر النهایة فکل بعد من الابعاد المفروضة فوق البعد الاصل مشتمل علیه وعلی زیادة فههنا زیادات غیر متناهیة بعدد الابعاد الغیر المتناهیة التی فوق البعد الاصل ترجمہ دوسرا مقدمہ ان ابعاد میں سے ہر ایک بُعد اس بُعد پر مشتمل ہے جو اس سے پہلے ہے اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے مثلاً بعد اول یعنی ءَ ہَ بعد اصل پر مشتمل ہے یعنی بَ جَ پر۔ اور ایک ذراع کی زیادتی پر۔ اور بعد ثانی یعنی وَ زَ مشتمل ہے ءَ ہَ پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر، ایسے ہی غیر نہایہ تک سلسلہ چلا جائے تو ہر بُعد مفروض جو اول سے اوپر ہے، اس پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ پس یہاں زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں ابعاد غیر متناہیہ کی تعداد کے مطابق جو بُعد اصل کے اوپر ہیں ۱۲

لے قوله الثانیه ان کلا الخ تین مقدمات میں سے ایک مقدمہ بیان کر چکے اب مقدمہ ثانیہ بیان کرتے ہیں کہ مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ ہر ایک بعد اپنے ماقبل کے بعد پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے مثلاً بعد اول بعد اصل اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اور بعد ثانی بعد اول پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے یہی حال غیر متناہی ابعاد کا ہے پس ہر بعد جو بعد اصل سے اوپر ہے بعد اصل پر اور زیادتیوں پر مشتمل ہے اور چونکہ بعد اصل سے اوپر غیر متناہی ابعاد ہیں لہذا زیادتیاں بھی غیر متناہی ہیں ۱۲

الثالثة[2] ان کل جملة من تلک الزیادات الغیر المتناهیة فانها موجودة فی بعد واحد فوق الابعاد المشتملة علی تلک الجملة والا لم یوجد فوق تلک الابعاد بعد فیلزم ان یوجد فی تلک الابعاد بعد هو اٰخر الابعاد ویلزم من هذا تناهی الخطین علی تقدیر عدم تناهیهما وانه محال مثلا الزیادتان الموجودتان فی البعد الاول

والثانی موجودتان فی البعد الثالث لان البعد الثالث مشتمل علی البعد الثانی المشتمل علی البعد الاول فیشتمل علیہما وعلی زیادتہما بالضرورۃ و وکذا الزیادات الثلث المشتمل علیہما الابعاد الثلثۃ موجودۃ فی البعد الرابع وھکذا الی ما لا نہایۃ لہ۔ ترجمہ اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان زیادات غیر متناہیہ میں سے ہر مجموعہ اس ایک کے بعد میں موجود ہے جو ان ابعاد سے اوپر ہے اور ان جملہ ابعاد پر مشتمل ہے وتران ابعاد کے اوپر کوئی بعد نہ پایا جائیگا۔ پس لازم آتا ہے کہ ان ابعاد میں ایک بعد آخر بھی پایا جائے اور آخر الابعاد کے وجود سے دونوں خط کا متناہی ہونا لازم آتا ہے دونوں کو غیر متناہی فرض کرنے کی صورت میں اور یہ محال ہے۔ مثلاً وہ دو زیاتیاں جو بعد اول اور بعد ثانی میں پائی جاتی ہیں، بعد ثالث میں موجود ہیں۔ کیونکہ بعد ثالث بعد ثانی پر مشتمل ہے اور دونوں کی زیادتی پر بھی مشتمل ہے۔ ایسے ہی تینوں زیادتیاں جن پر تینوں ابعاد مشتمل ہیں لہذا رابع میں موجود ہیں۔ اسیطرح لاالی نہایۃ تک قیاس کریں۔

لہ قولہ الثالثۃ الخ تین مقدمات میں سے تیسرے مقدمہ کا حاصل یہ ہے کہ غیر متناہی زیادات کے جن پر غیر متناہی ابعاد مشتمل ہیں بہت مجموعے ہو سکتے ہیں مثلاً دو زیاتی کا مجموعہ تین زیادتی کا مجموعہ چار زیادتی کا مجموعہ وغیر ذلک تو ان میں سے کوئی مجموعہ جس پر ابعاد مشتمل ہیں ان ابعاد کے اوپر جو بعد ہوگا اس بعد میں وہ مجموعہ موجود ہوگا مثلاً بعد اول اور بعد ثانی کے زیادتیوں کا مجموعہ بعد ثالث میں موجود ہوگا اسی طرح جن زیادتیوں پر بعد اول اور بعد ثانی اور ثالث مشتمل ہے اس کا مجموعہ بعد رابع میں موجود ہوگا کیونکہ اگر بعد اول اور ثانی اور ثالث کے زیادتیوں کا مجموعہ بعد رابع میں موجود نہ ہو تو بعد رابع کا بعد اول اور ثانی اور ثالث کے فوق نہ ہونا لازم آئے گا اور بعد ثالث پر امتداد ختم ہونا لازم آئیگا تو متناہی ہو جائیگا اور مفروض غیر متناہی ہے لہذا مجموعہ بعد رابع میں ضرور موجود ہوگا۔ پس ہر ایک بعد اپنے ماتحت کے ابعاد کی زیادتیوں کے مجموعہ پر مشتمل ہوگا اور وہ زیادتیوں کا مجموعہ بعد فوق میں موجود ہوگا اس مقدمہ پر محشی سید ہاشم نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کل جملہ اگر مجموعہ متناہیہ مراد ہے تو اس کا بعد ما فوق الابعاد میں موجود ہونا مسلّم ہے لیکن اسکی وجہ سے غیر متناہی زیادات کا ایک بعد میں موجود ہونا لازم نہیں آئے گا اور اگر کل جملہ سے عام مراد ہے کہ خواہ متناہی زیادتیوں کا مجموعہ ہو یا غیر متناہی زیادتیوں کا مجموعہ بعد ما فوق میں موجود ہے تو یہ مسلّم نہیں ہے کیونکہ جو ابعاد غیر متناہیہ زیادتیوں پر مشتمل ہیں، ان سے اوپر کوئی بعد نہیں ہے جو ان زیادتیوں کے مجموعہ پر مشتمل ہو تو غیر متناہی زیادتیوں کا مجموعہ بعد ما فوق میں کیوں کر موجود ہوگا لہذا مقدمہ ثالثہ ثابت نہیں ہے ۱۲ ۲ قولہ فی بعد واحد الخ مثلاً بعد ح ط اس میں بعد آہ اور وز دونوں موجود ہیں کیونکہ بعد ح ط بعد ہ ہ اور و ز کے مجموعہ اور اس پر ایک ذراع کی زیادتی کا نام ہے کما صرح بہ ۱۲ ۳ قولہ والالم یوجد الخ یعنی اگر

ماتحت کی زیادتیوں کا مجموعہ مافوق میں موجود نہ ہو تو بعد مافوق کا عدم لازم آئیگا، اسلئے کہ اگر ماتحت کی زیادتیاں مافوق میں موجود نہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا مافوق میں کوئی بعد نہیں ہو گا یا بعد ہو گا مگر ماتحت کی زیادتیوں پر مشتمل نہیں ہو گا شق ثانی خلاف مفروض ہے کیونکہ مقدمہ ثانیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ ہر ایک بعد اپنے ماتحت پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہوتا ہے لہذا شق ثانی باطل ہے پس شق اول یعنی بعد مافوق کا عدم وجود متعین ہو گیا ۱۲ قولہ فیشتمل علیہما الخ یعنی بعد ثالث بعد اول وثانی پر اور ان دونوں کی زیادتیوں پر مشتمل ہے اس پر اعتراض ہے کہ جب بعد ثالث بعد اول اور بعد ثانی پر اور دونوں کی زیادتیوں پر شامل ہو گا تو بعد ثالث سات ذراع کا ہونا لازم آئیگا حالانکہ موجود چار ذراع ہے۔ اس وجہ سے کہ بعد اول دو ذراع ہے اور بعد ثانی تین ذراع ہے اور دونوں کی زیادتی دو ذراع ہے تو مجموعہ سات ذراع ہوئے اس کا جواب یہ ہے کہ بعد اول اور ثانی پر مشتمل ہونیکا مطلب یہ ہے کہ بعد ثانی پر مشتمل ہے مگر چونکہ بعد ثانی بعد اول پر مشتمل ہے اسوجہ سے بعد اول کا بھی مشتمل ہونا لازم آیا اور دونوں کی زیادتی کا مطلب یہ ہے بعد ثانی پر ایک ذراع زائد پر مشتمل ہے اور وہ ایک ذراع بعد ثانی پر زائد ہے تو بعد اول پر زائد ہونا بھی کہا جا سکتا ہے کیونکہ اس ذراع کی نسبت بعد ثانی کی طرف ہے کیونکہ اس پر زائد ہے تو ادنی ملابست کیوجہ سے بعد اول کی طرف بھی نسبت کر دی گئی ورنہ دونوں کی زیادتی سے الگ الگ زیادتی مراد نہیں ہے ۱۲ اسلام الحق عفی عنہ

واذا تمهدت المقدمات فنقول ان امتد الخطان الخارجان من مبدء واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد بينهما ابعاد غير متناهية متزايدة بقدر واحد وهذا بحكم المقدمة الاولى فيوجد بينهما زيادات غير متناهية بحكم المقدمة الثانية وبحكم المقدمة الثالثة يوجد تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد والبعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيوجد بين الخطين بعد واحد غير متناه محصور ابين حاصرين فثبت ما ادعيناه من الملازمة واندفع المنع المذكور ترجمہ پس جب تینوں مقدمے تمہیدًا بیان ہو چکے تو ہم کہتے ہیں کہ مبدأ واحد سے نکلنے والے دو خط اگر غیر نہایہ تک ممتد ہوں تو لازم آئے گا کہ دونوں خط کے مابین ابعاد غیر متناہیہ پائے جائیں اور یہ ابعاد ایک مقدار سے دوسرے سے زائد ہو جاتے ہیں یہ حکم اول مقدمہ کی روشنی میں کہا گیا ہے پس دونوں کے مابین زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں دوسرے مقدمہ کی روشنی میں۔ اور تیسرے مقدمہ کی رو سے یہ زیادات غیر متناہیہ بعد واحد میں پائی جاتی ہیں اور وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوں وہ غیر متناہی ہوتے ہیں پس دونوں خطوں کے درمیان ایک ایسا بعد پایا جائے گا

جو غیر متناہی ہے اور محصور بین حاصرین ہے لہذا وہ ملازمہ جو ہمارا مدعیٰ تھا ثابت ہوگیا اور مذکورہ اعتراض دفع ہوگیا۔

۱؎ قولہ فنقول ان امتدا الخ مقدمات ثلاثہ ثابت کرنے کے بعد دلیل کی تقریر کرتے ہیں کہ جب ایک مبدء سے دو خط نکل کر غیر متناہی ممتد ہوں گے تو پہلے مقدمہ کی وجہ سے یہ غیر متناہی زیادتیاں ایک بعد میں موجود ہونگی جو ایک دوسرے سے مساوی مقدار میں زائد ہوں گے اور دوسرے مقدمہ کی وجہ سے دونوں خط کے غیر متناہی زیادتیاں موجود ہوں گی اور تیسرے مقدمہ کی وجہ سے یہ غیر متناہی زیادتیاں ایک بعد میں موجود ہوں گی اور جو بعد غیر متناہی زیادتیوں پر مشتمل ہوگا وہ غیر متناہی ہوگا تو لازم آئے گا دو خط کے درمیان ایک بعد غیر متناہی کا وجود دو خط کے درمیان محصور ہو کر تو جس لزوم کا دعویٰ تھا وہ ثابت ہوگیا ۱۲ ۲؎ قولہ بحکم المقدمۃ الثالثۃ الخ اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مجموعہ زیادات کا ایک بعد میں پایا جانا موقوف ہے تمام ابعاد کے اوپر کسی بعد کے پائے جانے پر اور یہ محال ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تمام ابعاد کے اوپر کوئی بعد نہیں پایا جائے گا تو منتہی ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل اور اگر کوئی بعد فوق الابعاد پایا گیا تو زیادات غیر متناہیہ کا محصور بین الحاصرین ہو کر موجود ہونا لازم آئے گا یہ بھی باطل تو استحالہ بہر حال لازم آئے گا اور بعد غیر متناہی کی صورت میں محال لازم آنا ہی مدعی ہے تاکہ بعد غیر متناہی باطل ہو جائے ۱۲ ۳؎ قولہ فثبت ما ادعیناہ دعویٰ یہ تھا کہ تمام اجسام کے ابعاد متناہیہ ہیں اور یہ بعد غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا لازم آئے گا اور یہ لزوم ثابت ہوگیا ۱۲

وفیہ۱؎ نظرٌ من وجہین الاول انہ لا یلزم من المقدمۃ الثالثۃ وجود بعدٍ احدٍ مشتمل علی تلک الزیادات الغیر المتناہیۃ لانا لا نسلم انہ اذا کان کل جملۃ من الزیادات الغیر المتناہیۃ فی بعدٍ یجب ان یکون جمیع تلک الزیادات فی بعدٍ لجواز ان لا یکون الحکم علی کل واحدٍ حکما علی الکل المجموعی فان کل فردٍ من افراد الانسان یشبعہ ھذا الرغیف ویسعہ ھذا الدار والمجموع لیس کذلک ترجمہ اور اس میں دو طریقوں سے اعتراض ہے اول یہ کہ مقدمہ ثالثہ سے ایک ایسے بعد کا وجود جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو، لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ زیادات غیر متناہیۃ سبھی کسی ایک بعد میں پائی جاتی ہیں اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ ہر فرد کا حکم کل مجموعی کا حکم نہ ہو، مثلاً انسان کا ہر فرد ایک روٹی سے شکم سیر ہو سکتا ہے اور یہ مکان اس کی گنجائش رکھتا ہے مگر مجموعہ ایسا نہیں ہے۔

۱؎ قولہ وفیہ نظرٌ الخ اس نظر میں دو اعتراض ہے اور مقدمہ ثالثہ پر ہے اور ثانی مقدمہ اولیٰ اور ثانیہ پر ہے اعتراض

اول کی تقریر یہ ہے کہ مقدمہ ثالثہ کا حاصل یہ ہے کہ زیادات غیر متناہیہ کا ہر ایک مجموعہ ایک بعد میں موجود ہے لہذا تمام مجموعوں کا مجموعہ جو زیادات غیر متناہیہ ہیں ایک بعد میں موجود ہوگا اس پر یہ اعتراض کرتے کہ کل افرادی کا حکم بعض مرتبہ کل مجموعی پر نہیں لگایا جاسکتا مثلاً کل واحد من افراد الانسان یشبعہ ہذا الرغیف یا کل واحد من افراد الانسان یسعہ ہذا الدار یہ دونوں حکم کل افرادی پر ہے مگر یہ حکم کل مجموعی پر صحیح نہیں ہوگا مثلاً یہ کہا جائے کہ جمیع الانسان یشبعہ ہذا الرغیف یا جمیع الانسان یسعہ ہذا الدار تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ دو روٹی سے انسان کے ہر ایک فرد کے لیے آسودگی حاصل ہوسکتی ہے مگر انسان کے تمام افراد کے لیے آسودگی نہیں ہوسکتی اسی طرح چھوٹا سا دار ہر ایک کے لیے کافی ہوسکتا ہے مگر مجموعہ انسان کے لیے کافی نہیں ہوسکتا پس ہوسکتا ہے کہ زیادات غیر متناہیہ کے اجزاء یعنی زیادات ثلاثہ اور زیادات اربعہ وغیرہ ایک بعد میں موجود ہوں اور زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک بعد میں نہ ہو تو مقدمہ ثالثہ سے استدلال نہیں ہوگا ۱۲ ۲ قولہ فان کل فرد الخ اس کی تیسری مثال یہ ہے کہ کسی مرکب کے ہر ایک اجزاء پر یہ حکم کہ یہ شئی کا جزء ہے صحیح ہے مگر مجموعہ پر یہ حکم کہ شئی کا جزء ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ مجموعہ عین شئی ہے اس نظر پر محشی علی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مقدمہ ثالثہ کو کل واحد من افراد الانسان یشبعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس مثال میں انسان کے تمام افراد پر علی سبیل البدلیت حکم ہے اور مقدمہ ثالثہ میں علی سبیل البدلیت حکم نہیں ہے یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ زیادات غیر متناہیہ کا ہر ایک مجموعہ پر علی سبیل البدلیت ایک بعد میں ہے لہذا نظر صحیح نہیں ہے ۱۲

> وقد[1] یقال اذا ثبت حصول کل مجموع موجود فی بعد وکان مجموع الزیادات الغیر المتناهیة مجموعا موجودا وجب حصوله ایضا فی بعد وفیه[2] بحث لانه ان اراد بالمجموع المجموع المتناهی فسلم ان کل مجموع متناهی فهو فی بعد لکن لا یلزم ان یکون مجموع الزیادات الغیر المتناهیة فی بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء کان متناهیا او غیر متناه فلا نسلم ان کل مجموع فی بعد ؛
>
> ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ جب ہر مجموعہ ایک بعد میں موجود ہے، صادق ہوگیا تو زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ میں ایک مجموعہ ہے جو موجود ہے تو اس مجموعہ کا حصول بھی کسی ایک بعد میں پایا جائے گا۔ اور اس میں اعتراض ہے اس لیے کہ اگر مراد لیا جائے مجموعہ سے مجموعہ متناہی تو مانتے ہیں کہ ہر متناہی مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔ اور اگر مطلق مجموع مراد لیا جائے تو برابر ہے کہ متناہی ہو یا غیر متناہی تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔

ل قولہ قد یقال الخ نصیر طوسی نے شرح اشارات میں مقدمہ ثالثہ کے اثبات میں جو کلام کیا ہے اس کو نقل کرتے ہیں، انہوں

نے یہ فرمایا ہے کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ زیادات غیر متناہیہ کے مجموعات میں سے ہر ایک مجموعہ موجود ہ ایک بعد میں حاصل ہے تو چونکہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی کل جملہ کا ایک فرد ہے لہٰذا ضروری ہے کہ یہ بھی ایک بعد میں حاصل ہو ۱۲ ۲؎ قولہ وفیہ بحث الخ نصیر طوسی کے کلام پر اعتراض کرتے ہیں کہ کل مجموع سے اگر مجموعہ متناہی مراد ہے تو یہ حکم کہ ہر مجموعہ ایک بعد میں حاصل ہے مسلم ہے لیکن اس کی وجہ سے زیادات غیر متناہیہ کے مجموعہ کا ایک بعد میں حاصل ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ اس صورت میں مجموعہ غیر متناہیہ کل مجموع کا فرد نہیں ہوگا اور اگر کل مجموع سے مطلق مجموعہ مراد ہے خواہ متناہی کا مجموعہ ہو یا غیر متناہی کا مجموعہ ہو تو یہ کلیہ یعنی کل مجموع فی بعد غیر مسلم ہے کیونکہ زیادات غیر متناہیہ پر جو ابعاد مشتمل ہے ان سے فوق کوئی بعد نہیں ہے تو زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک بعد میں کیونکر موجود ہوگا ۱۲

الثانی۱؎ انه لا فائدة فی فرض تساوی الزیادات لان البعد المشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیة غیر متناه سواء کان تلك الزیادات متساویة او۲؎ متناقصة او متزایدة لانها زیادات مقداریة وکلما تزداد یزید المقدار فلما ازدادت الی غیر النهایة یکون البعد المشتمل علیها غیر متناه بالضرورة وقد۳؎ یقال التزاید علی سبیل التناقص لا یفید اذ لا یجب ان یکون البعد المشتمل علی الزیادات المتناقصة الغیر المتناهیة غیر متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاصل نصفه ثم ننصف النصف الباقی ونزید۴؎ علی البعد الاصل حتی یکون بعدا اولا ثم ننصف نصف النصف ونزید علی البعد الاول ویصیر بعدا ثانیا فهکذا یمکن تنصیف الباقی الی غیر النهایة لان الخط قابل للقسمة الی ما لا یتناهی ومع ذلك لا یکون۵؎ البعد المشتمل علی جمیع تلك الزیادات شبرا واحدا بل انقص منه واما اذا کان التزاید علی سبیل التساوی او التزاید فهو۶؎ یفید المطلوب وانما اقتصر علی الاول لان المثل موجود فی الزائد فاذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل علم حصوله من الزائد بطریق الاولی بدون العکس۷؎

ترجمہ : دوسرا اعتراض برہان سلمی پر یہ ہے کہ زیادات کو متساوی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ جو بعد زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا تو وہ غیر متناہی ہوگا خواہ یہ زیادات برابر کی ہوں یا کم ہوں یا زیادہ ہوں کیونکہ یہ مقداری چیز زیادتیاں ہیں اور جب بھی زیادتی میں اضافہ ہوگا تو مقدار زائد ہوگی۔ پس جب غیر نہایہ تک زیادتی ہوگی تو بالضرور وہ بعد جو ان پر مشتمل ہوگا،

وہ بھی غیر متناہی ہوگا۔
اور کہا گیا ہے کہ تزاید علی سبیل التناقص مقصد کے لیے مفید نہیں ہے۔ اس لیے کہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ متناقصہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہو۔ اس لیے کہ ہم نے ایک خط ایک بالشت کا فرض کیا اور اس کے نصف کو بعد اصل قرار دے دیں۔ پھر باقی نصف کی تنصیف کر دیں اور اس کو بعد اصل پر زیادہ کر دیں اور یہ بعد ثانی ہو جائے گا پس اسطرح غیر نہایہ تک باقی کی تنصیف ممکن ہے۔ اسلئے کہ خط لا متناہی حد تک تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس کے باوجود وہ بعد ان زیادات پر مشتمل ہے ایک بالشت کا نہیں ہوگا بلکہ اس سے کم ہوگا اور بہر حال جب کہ تزاید علی سبیل التساوی ہو یا زیادتی کے طور پر ہو تو وہ مطلوب کے لیے مفید ہوگی اور مصنف نے صرف اول پر اکتفاء کیا ہے اسلئے کہ مثل (مساوات کی صورت) زائد میں موجود ہے لہٰذا جب مثل والی صورت میں مطلوب کا حاصل ہونا معلوم ہو جائیگا تو تزاید کی صورت میں بدرجہ اولی معلوم ہو جائے گا مگر اس کے برعکس میں ایسا نہیں ہے (کہ تزاید میں مطلوب حاصل ہوتا ہو تو تساوی میں بھی حاصل ہو جائے۔)

لے **قولہ الثانی** انہ الخ یہ نظر کی دوسری وجہ ہے یعنی یہ اعتراض مقدمہ اولی اور ثانیہ پر ہے کیونکہ دونوں مقدمہ میں ابعاد کی زیادتی کے مساوات کا اعتبار کیا گیا ہے تو اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ابعاد میں زیادات کے مساوات کی قید کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ جو بعد زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا وہ بعد غیر متناہی ہوگا خواہ زیادات مساوی ہوں یا متزائد ہوں یا متناقص ہوں کہ یہ زیادات مقداری ہیں جب یہ زیادات بڑھیں گی تو مقدار بڑھیگی اور جب زیادات غیر متناہیہ ہوں گی تو مقدار بھی غیر متناہی ہوگی اس اعتراض کا محشی علی نے یہ جواب دیا ہے کہ زیادات متساویہ فرض کرنے میں ضبط میں سہولت ہے زیادات متزائدہ میں تمام ابعاد میں زیادتیاں منضبط نہیں ہونگی اور زیادات متناقصہ میں مطلوب کے ثابت ہونے میں خفا ہے اسوجہ سے متساوی کا اعتبار کیا ۱۲ کے **قولہ** او متناقصۃ الخ زیادات متناقصہ کی صورت یہ ہے کہ بعد اول بعد اصل پر ایک ذراع زائد ہے تو بعد ثانی بعد اول پر نصف ذراع زائد ہے علی ہذا القیاس ہر لیدفوق ماتحت پر ما تحت کی زیادتی سے کم پر مشتمل ہو متزائدہ کی صورت یہ ہے کہ اگر بعد اول بعد اصل پر ایک ذراع زائد ہے تو بعد ثانی بعد اول پر ڈیڑھ ذراع زائد ہے علی ہذا القیاس تمام ابعاد فوقیہ ۱۲ سے **قولہ** وقد یقال التزاید الخ یہ نظر کی وجہ ثانی کا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تزاید علی سبیل التناقص مفید مطلوب نہیں ہے کیونکہ اس دلیل سے غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا مطلوب ہے اور جب تزاید علی سبیل التناقص فرض کیا جائیگا تو جو بعد غیر متناہی زیادات پر مشتمل ہوگا اس کا غیر متناہی ہونا لازم نہیں آئیگا اس لیے کہ جب ہم خط ایک بالشت کا مثلاً فرض کریں گے اور

بعد اصل کو اس کے نصف پر فرض کریں اور نصف باقی کو نصف پر بعد اول فرض کریں اور پھر نصف النصف کے نصف پر بعد ثانی فرض کریں اور اسی طرح تنصیف کرتے جائیں تو چونکہ نصف باقی کی تنصیف غیر متناہی ہو سکتی ہے کیونکہ خط غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے لہذا جو بعد ان غیر متناہی زیادات پر مشتمل ہو گا وہ ایک بالشت نہیں ہو گا بلکہ کچھ کم ہو گا لہذا مدعی حاصل نہیں، اور اگر تزائد علی سبیل التساوی یا علی سبیل التزائد فرض کیا جائے گا تو جو بعد غیر متناہی زیادات پر مشتمل ہو گا غیر متناہی ہو گا۔ لہذا مطلوب حاصل ہو جائیگا۔ اور یہاں علی سبیل التساوی پر اس وجہ سے اکتفا کیا گیا کہ مثل زائد میں موجود ہوتا ہے، تو جب مثل سے مطلوب حاصل ہو گا تو زائد سے بدرجہ اولیٰ مطلوب حاصل ہو گا اور اس کا عکس نہیں ہے کہ اگر زائد سے مطلوب حاصل ہو تو مثل سے بھی حاصل ہو ۱۲ ؎ قولہ و نزید علی البعد الخ یعنی نصف باقی کی تنصیف کر کے اس پر بعد اول فرض کیا جائیگا بعد اول نصف بالشت اور نصف نصف بالشت ہو گا اور بعد ثانی نصف بالشت اور نصف کا نصف النصف بالشت ہکذا الی غیر النہایۃ الخ ۱۲ ؎ قولہ لا یکون البعد الخ یعنی مزید مزید علیہ کی مقدار کو نہیں پہنچے گا اس سے کم رہیگا لہذا غیر متناہی کا انحصار بین الحاصرین نہیں لازم آئے گا ۱۲ ؎ قولہ فہو یفید الخ یعنی تساوی اور تزائد دونوں صورت میں زیادات غیر متناہیہ پر جو بعد مشتمل ہو گا غیر متناہی ہو گا اور محصور بین الحاصرین ہو گا اور یہی مطلوب ہے ۱۲

وفیہ ؎ بحث لان الخط وان کان قابلا للقسمۃ الی غیر النہایۃ لکن خروج جمیع الاقسام الی الفعل محال ولو فرض خروج جمیعہا الی الفعل کان البعد المشتمل علی تلک الزیادات الغیر المتناہیۃ غیر متناہ ضرورۃ ان المقدار یزداد بحسب ازدیاد الاجزاء فاذا کانت الاجزاء غیر متناہیۃ یکون البعد غیر متناہ فیکون ما لا یتناہی محصورا بین الحاصرین ترجمہ: اور اس میں بحث ہے کیونکہ خط اگرچہ تقسیم کو غیر نہایۃ تک قبول کرتا ہے مگر جمیع انقسامات کا خارج میں موجود ہونا بالفعل محال ہے اور اگر جمیع انقسامات کا خروج بالفعل فرض کر لیا جائے تو جو بعد ان انقسامات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو گا وہ غیر متناہی ہو گا۔ اس لیے کہ بداہتہً معلوم ہے کہ اجزاء کی زیادتی کے اعتبار سے مقدار میں اضافہ ہوتا ہے پس جب اجزاء غیر متناہی ہوں گے تو بعد بھی غیر متناہی ہو گا۔ پس جو چیز غیر متناہی تھی دو حاصروں میں محصور ہو گئی ۱۲

؎ قولہ وفیہ بحث الخ قد یقال سے جواب دیا گیا تھا اسکو رد کرتے ہیں رد کا حاصل یہ ہے کہ مجیب نے جواب کی بنا خط کے غیر متناہی انقسام قبول کرنے پر رکھی ہے تو قبول انقسام سے اگر انقسام بالقوۃ مراد ہو تو مسلم ہے لیکن مفید مدعی نہیں ہے کیونکہ موجود بالفعل مفروض ہے اور اگر انقسام بالفعل مراد ہے یہ مسلم نہیں ہے کیونکہ خط اگرچہ انقسامات غیر متناہیہ کو قبول کرتا ہے

مگر اقسام بالفعل محال ہے اور اگر فرض کیا جائے جمیع کو بالفعل تو جو بعد ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا غیر متناہی ہوگا کیوں کہ اجزاء کے زیادتی سے مقدار زیادہ ہوتی ہے تو جب اجزاء غیر متناہی ہوں گے تو مقدار بھی غیر متناہی ہوگی تو غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا لازم آجائیگا ۱۲ **لہ قولہ** لو فرض خروج جمیعہا الخ اقسام بالفعل ہونے کے استحالہ کی دلیل ہے۔ یعنی بعد کا ازدیاد اجزاء کے ازدیاد سے ہوتا ہے تو اجزاء غیر متناہی مفروض ہوں گے تو مقدار بھی غیر متناہی ہوگی اور خط مفروض ایک بالشت کی مقدار ہے جو دو نقطوں کے درمیان محصور ہے تو غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا لازم آیا یہ محال ہے اور مستلزم محال کو ہے وہ محال ہے لہٰذا اقسام کا خروج بالفعل محال ہے ۱۲ **سله قوله** ضرورة ان المقدار الخ یعنی اجزاء کے زائد ہونے سے مقدار زائد ہوتی ہے اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مقدار کی زیادتی اجزاء کی زیادتی کیوجہ سے اس وقت لازم آئے گی جب اجزاء مقداری ہوں اور ممکن ہے کہ اقسام بالفعل فرض کرنے کی صورت میں اجزاء مقداری نہ ہوں اس کا یہ جواب ہے کہ اجزاء مقداری ہیں کیونکہ حکماء کے نزدیک خط کے اجزاء خط ہیں سطح کے اجزاء سطح میں اور جسم کے اجزاء جسم میں اور ظاہر ہے کہ یہ اجزاء مقداری ہیں اور شیخ نے بھی تصریح کی ہے ۱۲

واما بیان انه لاسبیل الی القسم الاول فلانها لو کانت متناهیة لاحاطها حد واحد او حدود فتکون متشکلة لان الشکل هو الهیأة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود ای حدین او اکثر بالمقدار ای الجسم التعلیمی او السطح فان اطراف الخطوط اعنی النقطة لا تتصور احاطتها اصلا والمراد بالاحاطة ههنا هو الاحاطة التامة لتخرج الزاویة فانها علی الاصح هیئة وکیفیة عارضة للمقدار من حیث انه محاط بحد واحد او اکثر احاطة غیر تامة مثلا اذا فرضنا سطحا مستویا محاطا بخطوط ثلثة مستقیمة فاذا اعتبر کونه محاطا بالخطوط الثلث کانت الهیأة العارضة له بهذا الاعتبار هو الشکل واذا اعتبر ههنا خطان متلاقیان علی نقطة منه کانت الهیأة العارضة له بهذا الاعتبار هی الزاویة هذا ما اشتهر بینهم ترجمہ اور بہر حال اس دعویٰ کا بیان کہ قسم اول کی کوئی صورت نہیں (یعنی وہ باطل ہے)

اس لیے کہ صورت مجردہ عن الہیولیٰ اگر متناہی ہوگی تو اس کو ایک یا چند حدود نے احاطہ کیا ہوگا تو وہ متشکل ہوگی اس لیے کہ شکل ایسی ہیئات کا نام ہے جو ایک یا چند حدود کے مقدار کو احاطہ کرنے سے حاصل ہوگی یعنی جسم تعلیمی کو یا سطح کو۔ اس لیے کہ خطوط کے اطراف یعنی نقطے کے ذریعہ احاطہ نہیں پایا جاتا ہے اور احاطہ سے اس

جگہ احاطہ تامہ مراد ہے تاکہ اس سے زاویہ خارج ہوجائے۔ کیوں کہ درست قول کی بنا پر زاویہ وہ ہیئت ہے اور کیفیت ہے جو مقدار کو محاط ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتی ہے ایک یا دو یا اکثر کے ذریعہ احاطہ غیر تامہ کیا گیا ہو۔ مثلاً جب ہم ایک بار سطح فرض کریں جو تین خطوط مستقیمہ سے احاطہ کی ہوئی ہو۔ تو جب اس میں اس اعتبار سے غور کیا جائے کہ یہ تین خط سے احاطہ کی ہوئی ہوتی ہے تو وہ ہیأۃ جو اسکو عارض ہوگی وہ شکل ہے اور جب اس کا اعتبار کیا جائے کہ دو خط ہیں جو ایک نقطہ پر ملاقی ہیں تو اس اعتبار سے جو ہیأت حاصل ہوگی وہ زاویہ ہے یہ تعریف لوگوں میں مشہور ہے۔"

لہ قولہ واما بیان انہ الخ جب ثانی یعنی صورت جسمیہ کا ہیولیٰ سے مجرد ہوکر غیر متناہی ہونا باطل کر چکے تو یہاں سے شق اول یعنی صورت جسمیہ کا ہیولیٰ سے مجرد ہوکر متناہی ہونا باطل کرتے ہیں دلیل البطال کا خلاصہ یہ ہے کہ جب صورت جسمیہ ہیولیٰ سے مجرد ہوکر اور متناہی ہوکر موجود ہوگی تو اس کو ایک حد یا ایک سے زیادہ محیط ہوگی اور اس احاطہ کی وجہ سے متشکل ہوگی، تو یہ تشکل یا نفس صورت جسمیہ کی وجہ سے ہوگا یا اسکے لازم کی وجہ سے ہوگا یا اسکے کسی عارض کی وجہ سے ہوگا یہ تمام احتمالات باطل ہیں لہذا صورت جسمیہ کا ہیولیٰ سے مجرد ہوکر متناہی ہوکر موجود ہونا باطل ہے اور تمام احتمالات کے بطلان کی دلیل بالتفصیل آرہی ہے ۱۲

ﷺ قولہ ھو الہیأۃ الحاصلۃ الخ یہ شکل کی تعریف ہے اسکی تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ مقدار کو ایک حد یا چند حدود کے احاطہ تام کیوجہ سے جو ہیأت حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہتے ہیں خواہ وہ ہیئت محیط کو حاصل ہو یا محاط کو حاصل ہو دونوں کو شکل کہتے ہیں اس تعریف پر ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ تعریف شئ کے مکان میں ہونے کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس پر صادق آتی ہے حالانکہ حکماء کے نزدیک اس کو این کہتے ہیں شکل نہیں کہتے تو یہ تعریف مانع نہیں اسکا جواب یہ ہے کہ اس تعریف میں حد یا حدود سے شئ محاط کی حد یا حدود ہے اور مکان جسم حاوی کی سطح باطن کو کہتے ہیں تو وہ سطح جسم محیط کی حد ہے جسم محاط کی حد نہیں ہے اس تعریف پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف سواد و بیاض وغیرہ مقدار کو عارض ہوتے ہیں اور وہ مقدار ایک حد یا چند حدود سے محاط ہوتی ہے لہذا سواد و بیاض پر یہ تعریف صادق آئیگی اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں ہیئت سے مراد وہ ہیئت ہے جو احاطہ کیوجہ سے حاصل ہو اور سواد و بیاض احاطہ کی وجہ سے حاصل نہیں ہوتے، تیسرا اعتراض اس تعریف پر یہ ہے کہ خط کو دو نقطوں کے احاطہ کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے حالاں کہ حکماء اس کو شکل نہیں کہتے اس کا جواب یہ ہے کہ مقدار سے مراد سطح یا جسم تعلیمی ہے کما سیجئ نیز نقطہ کا احاطہ متصور نہیں ہے لہذا خط متناہی پر نقطوں کے احاطہ سے جو ہیئت حاصل ہوگی اس پر تعریف صادق نہیں آئے گی ۱۲ ﷺ قولہ حدین او اکثر الخ یہ حدود کی تفسیر ہے یعنی حدود جمع کا صیغہ بمعنی ما فوق الواحد کے اعتبار سے استعمال کیا گیا ہے اور تعریفات میں جمع ما فوق الواحد کے معنی میں کثرت سے مستعمل ہوتا ہے اور یہ تعمیم اسوجہ سے کی گئی کہ تعریف تمام اشکال پر صادق آئے کیونکہ بعض شکلیں ایک حد کے احاطہ سے حاصل ہوتی ہیں جیسے کرہ اور دائرہ اور بعض شکلیں دو کے احاطہ سے حاصل ہوتی ہیں جیسے نصف دائرہ اور بعض شکلیں دو سے

زیادہ حدود کے احاطہ سے حاصل ہوتی ہیں جیسے مثلث اور مربع وغیرہ تو یہ تعریف ہر ایک پر صادق آئے گی ۱۲ ؎ قولہ بالمقدار الخ مقدار کم متصل قار الذات کو کہتے ہیں جس کا اطلاق خط اور سطح اور جسم تعلیمی ہر ایک پر ہوتا ہے مگر یہاں شارح نے مقدار کی تفسیر سطح اور جسم تعلیمی سے کی ہے اسکی وجہ شارح بیان کرتے ہیں کہ خط متناہی چونکہ دو نقطوں کے درمیان محاط ہوتاہے لہذا مقدار سے عام مراد ہو تو تعریف صادق آئے گی اور اگر مقدار سے سطح اور جسم تعلیمی مراد ہو تو وہ خط تعریف سے خارج ہو جائے گا اور تعریف شکل مسطحات مثلاً دائرہ اور مثلث و مربع وغیرہ اور شکل مجسمات وغیرہ مثلاً کرہ اور مکعب وغیرہ پر صادق آئے گی اب یہاں یہ اعتراض ہے کہ جب شکل کا حصول مقدار پر موقوف ہے تو صورت جسمیہ مادہ سے مجرد ہو کر متشکل نہیں ہوگی کیونکہ مجرد ہونے کی صورت میں اسمیں مقدار نہیں ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے لیے مقدار لازم ہے اسلئے کہ صورت جسمیہ امتداد جوہری کو کہتے ہیں اور امتداد جوہری کے لیے امتداد عرضی لازم ہے اور امتداد عرضی مقدار ہے ۱۲ ؎ قولہ لا تتصور احاطتہا الخ یعنی خط کا احاطہ نقاط کے ذریعہ متصور نہیں ہے کیونکہ احاطہ کہتے ہیں شئ پر اس طرح مشتمل ہونے کو کہ شئ مندرج ہو جائے اور ظاہر ہے کہ احاطہ بالمعنی المذکور محیط کے اندر امتداد کے بغیر محقق نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اشتمال امتداد کا خاصہ ہے اور نقطہ میں امتداد نہیں ہوتا ۱۲ ؎ قولہ والمراد بالاحاطۃ الخ یہ یہاں ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ شکل کی تعریف زاویہ پر صادق آتی ہے اس لیے کہ زاویہ ایسی ہیئت اور کیفیت کو کہتے ہیں جو مقدار کو عارض ہوتی ہے ایک حد یا دو حد کے احاطہ غیر تامہ سے تو اگر شکل کی تعریف میں احاطہ مطلق ہو جیسا کہ ظاہر عبارت دلالت کرتی ہے تو شکل کی تعریف زاویہ پر صادق ہو گی جواب ظاہر ہے کہ شکل کی تعریف میں احاطہ سے مراد احاطہ تامہ ہے لہذا شکل کی تعریف زاویہ پر صادق نہیں آئے گی مگر مصنف کی عبارت میں شکل سے مراد شکل اصطلاحی ہو تو یہ اعتراض ہوگا اور جواب کی ضرورت ہوگی اور اگر شکل سے عام معنی لغوی مراد ہو تو احاطہ سے تامہ مراد لینے کی ضرورت نہیں کیونکہ شکل بالمعنی الاعم کا زاویہ پر اطلاق ہوتا ہے اور یہاں عام معنی مراد لینا متعین ہے اس لئے کہ شکل اصطلاحی اسوقت ہوگی جب صورت جسمیہ تینوں جہت میں متناہی ہو اور برہان سلمی سے تینوں جہات میں تناہی ثابت نہیں ہے لہذا صورت جسمیہ کا متشکل ہونا بشکل اصطلاحی ثابت نہیں ہوا ۱۲ ؎ قولہ فانہا علی الاصح الخ لفظ اصح دلالت کرتاہے کہ اسمیں اختلاف ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ زاویہ کی حقیقت میں پانچ مذاہب ہیں شیخ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ زاویہ مقولہ کیف سے ہے اور اسی کے مطابق شارح کی تعریف ہے اور اقلیدس کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ زاویہ مقولہ کم سے ہے اور ثابت بن قرا کا یہ قول ہے کہ زاویہ مقولہ مضع سے ہے اور اقلیدس کا دوسرا قول یہ ہے کہ زاویہ مقولہ مضع سے ہے یہ چار اقوال ہوئے پانچواں قول یہ ہے کہ زاویہ مرکب ہے سطح اور دو خط اور دونوں خط کی احاطہ کی ہیئت سے یا مرکب ہے جسم اور دو سطح اور دونوں سطح کی احاطہ کی ہیئت سے مگر محققین نے یہ فرمایا ہے کہ یہ اختلاف نہیں ہے بلکہ زاویہ کا اطلاق ان تمام معانی پر آتاہے جس فن کے مناسب جو تعریف ہوئی اس کو اہل فن نے زاویہ کی تعریف کر دی لہذا یہ اشتراک لفظی ہے ۱۲ ؎ قولہ احاطۃ غیر تامۃ الخ اس سے یہ مراد ہے کہ جو کیفیت احاطہ غیر کے اعتبار سے ہو اسکو زاویہ کہتے ہیں عام از یں کہ احاطہ نہ ہو، جیسے مثلث کے دو ساق کے درمیان یا یہ کہ احاطہ تامہ ہو مگر احاطہ کے تام ہونے کو اس ہیئت کے حصول میں دخل نہ ہو، جیسے مثلث اور مربع کے زاویہ ۱۲

ویلزم[1] منہ ان لایکون المحیط الکرۃ و امثالہ شکل والانسب ان یقال الشکل ھو الھیأۃ الحاصلۃ للمقدار من جھۃ الاحاطۃ سواء کان احاطۃ المقدار بہ او احاطتہ بالمقدار لیشتمل ذلک بل محیط الدائرۃ و امثالہ ایضا وقد یقال انما یلزم تشکل الصورۃ اذا کانت متناھیۃ فی جمیع الجھات ولم یثبت ذلک بما ذکرہ من الدلیل لانہ لو فرض اللاتناھی من جھۃ الطول فقط لم یمکن وجود خطین یخرجان من نقطۃ واحدۃ وینفرجان متزایدین الی غیر النھایۃ ضرورۃ توقف انفراجھما کذلک علی اللاتناھی فی العرض اقول لاحاجۃ لنا الی اثبات تشکلھا فانھا اذا کانت متناھیۃ ولو فی جھۃ واحدۃ یکان لھا ھیأۃ مخصوصۃ من جھۃ ذلک التناھی فننقل الکلام الی تلک الھیأۃ **ترجمہ** اور اس سے لازم آتا ہے کہ محیط الکرہ کے لیے کوئی شکل نہ ہو اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ شکل وہ ہیأت ہے جو احاطہ کی جہت سے مقدار کو حاصل ہوتی ہے خواہ مقدار کا احاطہ شکل سے کیا گیا ہو یا شکل کا احاطہ مقدار سے کیا گیا ہو تاکہ شامل ہو جائے اسکو بلکہ محیط دائرہ اور اس کے مثل دوسری چیزیں اور کہا جاتا ہے کہ صورت کا متشکل ہونا اس وقت لازم آتا ہے جب وہ تمام جہات متناہی ہوں اور مصنف کی مذکورہ دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر لا متناہی فقط جہت طول میں فرض کی جائے تو ممکن نہیں کہ دو ایسے خطوط کا پایا جانا جو نقطہ واحدہ سے خارج ہوں اور کشادہ ہو رہے ہوں اور غیر نہایہ تک بڑھتے چلے جائیں۔ وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا انفراج غیر متناہی تک ہونا موقوف ہے عرض کے لامتناہی ہونے پر د گویا برہان سلّمی قائم نہیں ہوسکتی، کہ ہم کو اس میں تشکل ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے کیونکہ جب وہ متناہی ہوں گے ایک ہی جہت میں سہی، تو اس تناہی کی جہت سے اس کیلئے مخصوص شکل ہوئی تو ہم کلام کو اس ہیأت کی طرف منتقل کریں گے۔"

[1] قولہ ویلزم منہ الخ چونکہ مصنف کی تعریف میں شارح نے بالمقدار کو الحاصلۃ کے متعلق سمجھا ہے اس اعتبار سے شکل کی تعریف یہ ہوئی کہ شکل اس ہیئت کو کہتے جو مقدار کو حاصل ہو اس کے ایک حد یا متعدد حدود کے احاطہ سے تو یہ اعتراض ہو گیا، کہ شکل کی تعریف محیط کرہ پر صادق نہیں آتی کیونکہ محیط کرہ کے لیے کوئی حد نہیں ہے جو اس کو محیط ہو حالانکہ جس طرح جسم کروی کو شکل کہتے ہیں اسی طرح اسکی سطح محیط کو بھی شکل کہتے ہیں، شکل کا اطلاق عام ہے محیط اور محاط دونوں پر ہوتا ہے اور یہ تعریف محیط کرہ پر صادق نہیں ہے لہذا تعریف جامع نہیں ہوئی اس اعتراض کا جواب ہے کہ فقط بالمقدار کو احاطہ کے متعلق قرار دیا جائے اور الحاصلہ سے مطلق مراد ہو تو تعریف یہ ہو گی کہ شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو ایک حد یا متعدد حدود کے مقدار

کو احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو خواہ محیط کو حاصل ہو یا محاط کو حاصل ہو تو تعریف محیط دائرہ وغیرہ پر بھی صادق آئیگی، اور جامع للافراد ہو گی اور اسی وجہ سے شارح نے انسب فرمایا ۱۲ ۲؎ قولہ لایکون المحیط الکرۃ الخ یعنی کرہ اور جسم بیضی کے سطح محیط کے لیے شکل نہیں ہے کیونکہ شکل کی تعریف یہ ہے کہ اس ہیئت کو کہتے ہیں جو حد کے احاطہ سے حاصل ہو تو اگر محیط کرہ وغیرہ کے لیے ہو اس کے لیے حد ہونا لازم آئیگا اور اس کے لیے حد نہیں ہے اور اگر اس کے لیے حد فرض کی جائے وہ محیط نہیں رہیگی محاط ہو گی اور یہ خلاف مفروض ہے ۱۲ ۳؎ قولہ والانسب الخ شارح شکل کی دوسری تعریف کرتے ہیں جس پر اعتراض مذکورہ نہیں ہو گا فرماتے ہیں کہ شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو مقدار کو احاطہ کی وجہ سے حاصل ہو خواہ مقدار کے محاط ہونے کی وجہ سے یا محیط ہونے کی وجہ سے ہو اس تعریف میں شق اول میں احاطہ مصدر مجہول ہے اور شق ثانی میں مصدر معروف ہے تو یہ تعریف محیط کی ہیئت حاصلہ پر اور محاط کی ہیئت حاصلہ پر دونوں پر صادق آئے گی اور محیط کرہ اور محیط دائرہ پر یہ تعریف صادق آئیگی لہذا جامع ہو جائیگی ۱۲ ۴؎ قولہ بل محیط الدائرۃ الخ یعنی یہ تعریف ان خطوط پر صادق آئیگی جو دائرہ اور مثلث اور مربع کو محیط ہوتے ہیں اور مصنف کی تعریف شارح کے خیال کے بنا پر صرف سطح اور جسم کی شکلوں کے ساتھ مخصوص ہے خطوط کی شکلوں پر صادق نہیں آئیگی کیونکہ وہ تعریف صرف محاط کی ہیئت پر صادق آئے گی اور خطوط محاط نہیں ہو سکتے ۱۲ ۵؎ قولہ قد یقال الخ ماتن کے قضیہ شرطیہ یعنی لو کانت متناہیۃ فکانت متشکلۃ پر اعتراض کرتے ہیں کہ مقدم تالی میں لزوم نہیں ہے کیونکہ متشکل ہونا اس وقت لازم ہو گا جب جمیع جہات میں متناہی ہو اور برہان سلمی سے جمیع جہات میں تناہی ثابت نہیں ہو گی کیونکہ اگر صرف طول میں غیر متناہی ہو تو برہان سلمی جاری نہیں ہو گی پس اگر صورت جسمیہ ہیولی سے مجرد ہو کر صرف طول میں غیر متناہی ہو تو اس کے لیے شکل ثابت نہیں ہو گی پس دلیل کے قضیہ میں لزوم نہیں ہے تو شق ہیولیٰ کے بطلان کی دلیل تام نہیں ہو گی مگر یہ اعتراض شکل یعنی اصطلاحی مراد لینے کی صورت میں وارد ہو گا اور مصنف نے مطلق شکل فرمایا تو مصنف پر یہ اعتراض نہیں ہو گا البتہ شارح نے احاطہ سے احاطہ تامہ مراد لیا ہے اس لیے تعریف شکل اصطلاحی کی ہو گی تو یہ اعتراض شارح پر ہے ۱۲ ۶؎ قولہ لانہ لو فرض الخ یہ جمیع جہات میں تناہی اس برہان سے ثابت نہ ہونیکی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس دلیل کا مبنی یہ ہے کہ ایک مبدا سے دو خط مثلث کے دو ساق کی طرح نکل کر غیر متناہی ممتد ہوں اور جب صورت جسمیہ مجرد ہو کر صرف طول میں غیر متناہی فرض کی جائے تو اس کے ایک نقطہ سے دو خط کا اس طرح سے نکلنا کہ کشادہ ہوتے غیر متناہی ممتد ہوں ممکن نہیں ہے کیونکہ دونوں خط کا غیر متناہی انفراج عرض میں غیر متناہی ہونے پر موقوف ہے اور مفروض صرف طول میں غیر متناہی ہے تو اس دلیل سے صرف ایک جہت میں غیر متناہی تو باطل نہیں ہو گا اور جب تک تمام جہات میں تناہی ثابت نہیں ہو گی تشکل نہیں ہو گا ۱۲ ۷؎ قولہ اقول لا حاجۃ الخ یہاں سے قد یقال کا جواب دیتے ہیں کہ ہم کو مدعیٰ ثابت کرنے کے لیے شکل ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے دلیل میں ذرا سا تغیر کر دینے سے مدعیٰ ثابت ہو جائیگا، اس طرح پر کہ صورت جسمیہ اگرچہ ایک ہی جہت میں متناہی ہو تو اس تناہی کے اعتبار سے اس کو ایک ہیئت حاصل ہو گی اسی ہیئت کے متعلق ہم کلام کریں گے اسکی علت صورت جسمیہ کی نفس ذات ہو گی یا اس کا لازم ہو گا یا اسکا کوئی عارض ہو گا اور تینوں احتمالات باطل ہیں لہذا صورت جسمیہ کا ایک جہت میں متناہی ہو کر

موجود ہونا باطل ہے ۱۲ ؎ قولہ فاتہا اذا کانت الخ یہاں ایک سوال ہے کہ جب صورت جسمیہ ایک جہت میں متناہی ہوگی تو دو جہت میں غیر متناہی ہوگی لہٰذا برہان سلمی جاری ہوسکتی ہے تو شارح نے دلیل میں تغیر کیوں کیا اس کا جواب شارح نے حاشیہ منہیہ میں دیا ہے کہ ہم نے بجائے اذا کانت متناہیۃ فی جہتین کے اذا کانت متناہیۃ فی جہۃ واحدۃ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہا ہے کہ جب دو جہت میں غیر متناہی ہوگی تو اس کے باطل کرنیکے دو طریقے ہیں برہان سلمی اور لزوم ہیئت اور جب صرف ایک جہت میں غیر متناہی ہو تو اس کے ابطال کا طریقہ صرف لزوم ہیئت ہے اور جب تینوں جہات میں غیر متناہی ہوگی تو اس کے باطل کرنیکا طریقہ برہان سلمی ہے ۱۲

فذلك الشكل اما ان يكون للجسمية اى للصورة الجسمية لذاتها من حيث هي وهو محال والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد اولسبب لازم للجسمية وهو ايضا محال لما مر اولسبب عارض لها وهو ايضا محال والا لامكن زواله اى العارض او الشكل فامكن ان تتشكل الصورة بشكل اخر فتكون قابلة للانفصال ترجمہ پس یہ شکل اور ہیئت یا جسمیہ کی وجہ سے آئے گی یعنی صورت جسمیہ کی وجہ سے لذاتہ من حیث ہی ہی اور یہ محال ہے ورنہ تمام اجسام ایک ہی شکل میں متشکل ہوجائیں گے یا یہ شکل کسی لازم جسمیہ کی بنا پر آئی ہوگی اور یہ بھی محال ہے جیسا کہ گزر گیا ہے۔ یا اس کے کسی سبب عارض کے سبب آئے گی، یہ بھی محال ہے ورنہ البتہ اس کا زوال ممکن ہوگا، یعنی عارض یا شکل کا زوال۔ پس ممکن ہوگا کہ صورت متشکل ہو کسی دوسری شکل کے ساتھ پس قابل انفصال ہوجائیگی۔

؎ قولہ والا لکانت الاجسام الخ یہ احتمال اول کے یعنی اگر شکل کی مقتضی صورت جسمیہ کی ذات ہو ابطال کی دلیل ہے کیونکہ اگر صورت جسمیہ کی نفس ذات تشکل کے لیے علت ہو تو تمام اجسام کا ایک شکل کے ساتھ متشکل ہونا لازم آئیگا کیونکہ ہر جسم میں صورت جسمیہ کی ذات ہوگی اور اسی شکل کی مقتضی ہوگی اسلئے ذات کی مقتضی میں تخلف نہیں ہوتا اور بعینہ اس دلیل سے احتمال ثانی بھی باطل ہے یعنی لازم ذات تشکل کی علت ہو کیونکہ جب ہر جسم میں صورت جسمیہ کی ذات ہوگی تو اس کا لازم بھی ہوگا تو اسی شکل کا مقتضی ہوگا وہو ظاہر مگر یہ دلیل صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے پر موقوف ہے اور اس کی نوعیت قوی دلیل سے ثابت نہیں ہوئی کما مر ۱۲ ؎ قولہ متشکلۃ بشکل واحد الخ اس پر یہ اعتراض ہے کہ شکل سے اگر شکل مطلق مراد ہے تو ہم احتمال اول یا ثانی اختیار کریں گے تو مطلق شکل میں اشتراک لازم آئیگا یہ محال نہیں ہے مخصوص شکل میں تمام اجسام کا اشتراک محال ہے اور اگر خاص شکل مراد ہے تو ہم اختیار کریں گے کہ اس کی علت خاص صورت جسمیہ ہے یعنی وہ صورت جسمیہ جو مادہ سے مجرد ہوکر متناہی ہوکر موجود ہے پس نہ اشتراک لازم آئیگا نہ امکان لازم آئیگا نہ زوال لازم آئیگا ۱۲ ؎ قولہ اولسبب عارض لہا الخ یہ تیسرا احتمال ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ سببیت کا انحصار صرف تین میں نہیں ہے بلکہ دو احتمال اس کے علاوہ ہیں

یعنی تشکل کی علت صورت مجردہ کا تشخص ہو یا صورت نوعیہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ لازم سے ممتنع الانفکاک مراد ہے اور عارض سے ممکن الانفکاک مراد ہے لہذا صورت نوعیہ اور تشخص انہیں دونوں میں داخل ہیں ۱۲ **۴ قولہ ای العارض او الشکل الخ** شارح نے زوالہ کی ضمیر کا مرجع ظاہر کیا ہے کہ اس کا مرجع عارض بھی ہو سکتا ہے کیونکہ عارض سبب ہے جب عارض زائل ہوگا تو شکل بھی زائل ہوگی اس پر تشکل بشکل آخر کا امکان مرتب ہوگا اور اگر شکل کیطرف ضمیر راجع ہو تو شکل کے زوال پر بھی امکان تشکل بشکل آخر مرتب ہوگا ۱۲ **۵ قولہ فتکون قابلۃ للانفصال الخ** یعنی تشکل بشکل آخر کی صورت میں انفصال کا قابل ہونا لازم آئیگا اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر قبول انفصال سے طریان انفصال مراد ہو تو یہ مسلم نہیں ہے کہ امکان تشکل آخر سے طریانِ انفصال لازم آئیگا کیونکہ ممکن ہے کہ تشکل بشکل آخر ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر ہو تو انفصال طاری نہیں ہوگا مثلاً فلک متشکل بالذات نہیں ہے ورنہ تمام اجسام کی شکل کا متحد ہونا لازم آئیگا تو آسمان کی شکل عارض کی وجہ سے ہوگی لہذا اس کے لیے شکل آخر ممکن ہے مگر انفکاک طاری نہیں ہو سکتا کیونکہ خرق و التیام محال ہے اور اگر قبول انفصال سے امکان انفصال مراد ہے تو مسلم ہے مگر اس امکان سے تخلف یعنی ہیولیٰ کے ساتھ متقارن ہونا لازم نہیں آئیگا اسلئے کہ اثبات ہیولیٰ کی بحث میں یہ ثابت ہوا ہے کہ جس شئ پر انفصال طاری ہوتا ہے وہ شئ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے کیونکہ شارح نے وہاں قبول انفصال کی تفسیر طریان للانفصال سے کی ہے ۱۲

قد[۱] یقال لانسلم ان تبدل الشکل انما یکون بالانفصال فان الامر المتصل المدور اذا کعب یتغیر شکلہ من غیر فصل واجیب[۲] عنہ بانہ ان لم یکن هناك انفصال فلابد من انفعال وهو من لواحق المادة وتوضیحہ[۳] علی ما قررہ ان فی الجسم فعلا وانفعالا ولایجوز ان یکون امر واحد فاعلا ومنفعلا ففی الجسم امران یفعل باحدهما وینفعل بالاخر فالاعراض الانفعالیۃ تابعۃ للمادة والفعلیۃ للصورة وهذا[۴] منقوض اما اجمالا فبان النفس تفعل فیما تحتها من الابدان وتنفعل عما فوقها من المبادی العالیۃ مع[۵] انها غیر مادیۃ واما تفصیلا فلجواز ان یکون الفاعل والمنفعل واحدا من جهتین

ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شکل کی تبدیلی انفصال کے ذریعہ ہوتی ہے اس لیے کہ ایک متصل اور مدور چیز ہو جب اس کو مکعب کر دیا جائے تو سابقہ شکل متغیر ہو جائے گی بغیر فصل کے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس صورت میں انفصال اگرچہ نہیں پایا گیا ہے مگر انفعال تو پایا گیا اور انفعال مادہ کی ضرورت میں سے ہے۔ اس کی وضاحت ان کے طے کردہ اصول سے یہ ہے کہ جسم میں دو قوتیں ہوتی ہیں ایک فعل کی دوسری انفعال کی۔ اور یہ جائز نہیں

کہ ایک ہی شئی فاعل بھی ہو اور منفعل بھی ہو، لہٰذا جسم میں ۲ امور پائے جاتے ہیں، ایک امر سے وہ فعل کرتا ہے اور دوسرے امر سے وہ منفعل ہوتا ہے۔ پس انفعالی اعراض مادہ کے تابع ہیں اور فعلی امور صورت کے تابع ہیں " اس جواب پر نقض وارد کیا گیا ہے پس اجمالاً تو یہ ہے کہ نفس اپنے ماتحت بدن پر فعل کا کام کرتا ہے اور اپنے مافوق مبادی عالیہ سے اثر قبول کرتا ہے اسکے باوجود نفس مادی نہیں ہے اور تفصیلی نقض یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فاعل اور منفعل دونوں ایک ہی ہوں مگر دو جہت سے

لہ قولہ قد یقال الخ امام رازی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تبدل الشکل سے انفصال و انفکاک لازم آئے گا، اس لیے کہ امر متصل مدور مثلاً لوہے کا حلقہ جب اس کی شکل کو بدل کر مکعب بنا دیا جائے تو شکل بدل جائیگی مگر انفصال و انفکاک نہیں ہوگا ۱۲ ۲ قولہ واجیب عنہ الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ دعوے نہیں کرتے کہ تبدیل اشکال سے صرف انفصال لازم آئے گا بلکہ ہمارا دعوے یہ ہے کہ تبدل اشکال سے انفصال یا انفعال لازم آئیگا اور دونوں لواحق مادہ سے ہیں تو اشکال کا توارد اگر انفصال سے نہیں ہوگا تو انفعال سے ہوگا تو خلف لازم آئے گا یعنی صورت مجردہ کا ہیولیٰ سے مقارن ہونا لازم آئیگا ۱۲ ۳ قولہ توضیحہ یعنی انفعال کے لواحق مادہ سے ہونے کی توضیح اس بنا پر کہ حکماء نے ثابت کیا ہے کہ جسم سے تاثیر بھی صادر ہوتی ہے اور اثر بھی قبول کرتا ہے لہٰذا جسم میں دو امر ہے ایک امر کے ذریعہ دوسرے میں تاثیر کرتا ہے اور دوسرے امر کے ذریعہ اثر قبول کرتا ہے تو جو اعراض انفعال سے حاصل ہوتے ہیں مادہ کے تابع ہیں ———— اور جو فعل سے حاصل ہوتے ہیں وہ صورت کے تابع ہیں تو تبدل اشکال کی وجہ سے انفعال ہوگا تو مادہ کے ساتھ متقارن ہونا لازم آئیگا۔ ۴ قولہ ہذا منقوض الخ اس توضیح پر جس پر جواب مبنی ہے ایک اعتراض تو یہ ہے کہ عقل اپنے مافوق سے اثر قبول کرتی ہے اور اپنے ماتحت پر تاثیر کرتی ہے حالاں کہ عقول مادی نہیں ہیں اور اگر یہ جواب دیا جائے کہ عقول میں مختلف جہتیں ہیں ایک جہت سے مؤثر ہے اور دوسری جہت سے متاثر ہے تو رد کر دیا جائے گا صورت جسمیہ میں ممکن ہے مختلف جہتیں ہوں بعض جہت سے فعل صادر ہوتا ہے اور بعض جہت سے انفعال ان اعتراضات کے علاوہ دو نقض شارح پیش کرتے ہیں توضیح سے مستفاد یہ ہوتا ہے کہ جس شئی میں فعل و انفعال ہو وہ مادی ہوتی ہے اس پر نقض اجمالی یہ ہے کہ نفس ناطقہ اپنے ماتحت میں یعنی بدن میں اپنے قوی عملیہ کے ذریعہ تاثیر کرتا ہے اور اپنے مافوق سے یعنی عقول سے اثر قبول کرتا ہے حالانکہ وہ مادی نہیں ہے دوسرا نقض تفصیلی یہ ہے کہ ممکن ہے کہ امر واحد فاعل اور منفعل ہو دو جہتوں سے جس طرح نفس اپنے امراض نفسانیہ کا خود علاج کرتا ہے تو معالج بالکسر اور معالج بالفتح میں تفارق اعتباری ہے اور اتحاد بالذات ہے ۱۲ ۵ قولہ مع انہا غیر مادیۃ الخ یعنی نفس ناطقہ باوجود انفعال کے مادی نہیں ہے اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مادہ کا اطلاق ہیولیٰ اور موضوع اور متعلق پر ہوتا ہے تو مادہ بالمعنی الاعم نفس کے لیے ہے یعنی بدن اسکا جواب یہ ہے کہ الانفعال من لواحق المادہ میں مادہ سے اگر معنی اعم مراد ہے تو بیشک یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا مگر تقریب تام نہیں ہوگی، اس لیے کہ صورت مجردہ کی مقارنت مادہ بمعنی ہیولیٰ سے محال ہے مادہ بالمعنی الاعم سے محال نہیں ہے اور اگر مادہ

سے مادہ بالمعنی الاخص یعنی ہیولیٰ مراد ہے یہ اعتراض وارد ہوجائیگا کیونکہ نفس میں انفعال ہے اور مادی بالمعنی الاخص نہیں ہے نیز مصنف کا قول مایقبل الانفعال فہو مرکب من الہیولیٰ دلالت کرتا ہے کہ غیر مادیہ سے مراد یا یہ ہے کہ ہیولیٰ میں حال نہیں ہے یا یہ کہ مادہ اور صورت سے مرکب نہیں ہے ۱۲

وکل مایقبل الانفصال فہو مرکب من الہیولیٰ والصورۃ المناسب ان یقال فہو مقارن للہیولیٰ فتکون الصورۃ العاریۃ عن الہیولیٰ مقارنۃ لہا ہذا خلف ولعلک تقول ان الحصر ممنوع لاحتمال ان یکون ذلک الشکل للجسمیۃ مع لازمہا او عارضہا او للازمہا مع عارضہا او للمجموع الثلثۃ او للمباین وحدہ او مع غیرہ فاقول لو کان للاول لکانت الاجسام کلہا متشکلۃ بشکل واحد ولو کان لاحد من الثلثۃ التالیۃ لامکن ان تتشکل الصورۃ بشکل اٰخر و اما المباین فمعلوم بالضرورۃ انہ لایکون علۃ لشکل معین للصورۃ الجسمیۃ الا لرابطۃ خاصۃ ہناک فاما ان یکون مع الرابطۃ کافیا فی تحقق ذلک الشکل اولا وعلی الاول ان کان ممتنع الزوال فننقل التردید بین الامور المذکورۃ الی الرابطۃ والا فیلزم المحذور الثانی قطعًا وعلی الثانی ان کان کل من المباین والمعاون ممتنع الزوال ردّدت الرابطۃ بین تلک الامور والا فیلزم المحذور الثانی ولما کان نفی ہذہ الاحتمالات ظاہرا مما ذکرہ المصنف بادنی تامل لم یتعرض لہ ترجمہ اور جو چیز انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتی ہے ماتن کے لیے مناسب یہ تھا کہ کہتے کہ وہ ہیولیٰ سے مقارن ہوگی، پس لازم آئے گا کہ وہ صورت جو ہیولیٰ سے خالی تھی وہ ہیولیٰ کے ساتھ مقارن ہوجائے، یہ خلاف مفروض ہے۔ شاید تم کہو کہ حصر ممنوع ہے کیونکہ احتمال ہے کہ یہ شکل جسمیت مع لازم کی وجہ سے آئی ہو یا جسمیت مع عارض کی وجہ سے آئی ہو، یا لازم اور عارض کی وجہ سے آئی ہو، یا تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے آئی ہو یا صرف امر مبائن کی وجہ سے آئی ہو، یا مبائن اور اس کے غیر دونوں سے ملکر آئی ہو، پس میں کہوں گا کہ اگر شکل اول (جسمیت مع لازم) کی وجہ سے آئے گی تو سارے اجسام کا بشکل واحد متشکل ہونا لازم آئے گا اور اگر شکل بعد کے تینوں اسباب (جسمیت، لازم، عارض) کی وجہ سے آئیگی تو ممکن ہوگا کہ صورت دوسری شکل کیساتھ متشکل ہوجائے اور بہرحال امر مبائن، تو بداہتہً معلوم ہے کہ صورت جسمیہ کی متعین شکل کے لیے علت نہیں بن سکتی مگر کسی رابطہ کی وجہ سے ہو وہاں پایا جاتا ہو گا۔ پس یا اس رابطہ کے ساتھ ... جسمیہ کے لیے کافی

ہو گا کہ یہ تشکل متحقق ہو یا نہ ہو، پہلی صورت میں اگر رابطہ ممتنع الزوال ہے (مثلاً واجب) تو ہم مذکورہ بالا تردیدات اس رابطہ کی جانب منتقل کریں گے ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی قطعاً۔ اور دوسری صورت میں اگر مباین اور معاون دونوں ممتنع الزوال ہیں تو رابطہ کو مذکورہ احتمالات کی جانب پھیرا جائے گا، ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی اور جب کہ ان احتمالات کی نفی کرنا بالکل ظاہر تھا ادنیٰ غور وفکر سے۔ اس کا جواب دیا جا سکتا تھا، اس لیے مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا۔"

لے قولہ المناسب ان یقال الخ مصنف کے دلیل کا یہ دوسرا مقدمہ ہے اس پر متعدد خدشات ہیں اول یہ کہ مصنف نے انفصال ثابت کیا ہے صور جسمیہ میں تو اس قول کی بنا پر صورت جسمیہ کا ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہونا لازم آئیگا جو ترکب الشیٔ من نفسہ ومن غیرہ لازم آنے کی وجہ سے محال ہے ثانی خدشہ یہ ہے کہ جو چیز قابل للانفصال ہے اسمیں قابل لازم آئیگا مگر اس کا جز ہونا ضروری نہیں ہے ممکن ہے کہ قابلِ خارج اور متقارن ہو تیسرا خدشہ یہ ہے کہ یہ قاعدہ صورت مقارنتہ سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ اجسام میں جو صورت جسمیہ پائی جاتی ہے وہ انفصال کو قبول کرتی ہے مگر ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں ہے چوتھا خدشہ یہ ہے کہ اس مقدمہ کی وجہ سے مصنف نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے اس کے حاصل کرنے کے لیے ایک دوسرے قیاس کی ضرورت ہوگی ان خدشات کی وجہ سے شارح فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ کل مایقبل الانفصال فہو مرکب کے بجائے فہو متقارن للہیولیٰ کہا جائے تو قیاس کی ترکیب یہ ہوگی کہ الصورۃ العاریۃ یقبل الانفصال وکل مایقبل الانفصال فہو متقارن للہیولیٰ تو نتیجہ الصورۃ العاریہ متقارن للہیولیٰ حاصل ہو جائیگا ۱۲ لے قولہ لعلک تقول الخ مصنف نے صورۃ مجردہ کے تشکل کی علت کو تین احتمالات میں منحصر کرکے تینوں احتمالات کا ابطال کیا ہے اس پر ایک منع وارد ہو سکتا ہے کہ صرف تین ہی احتمالات ہی نہیں ہیں بلکہ بہت سے احتمالات اور بھی ہیں جن کے ابطال کے بغیر مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا تو شارح یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ تمام احتمالات اسی دلیل سے باطل ہیں جس کو مصنف نے بیان کیا ہے اور چونکہ ان احتمالات کا بطلان ظاہر ہے اسوجہ سے مصنف نے ان احتمالات سے تعرض نہیں کیا ۱۲ سے قولہ لاحتمال ان یکون الخ احتمالات زائدہ کی تفصیل کرتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ صورت جسمیہ کے تشکل کی علت دو کا مجموعہ ہو تو دو کے مجموعہ میں تین احتمالات ہیں اور ایک احتمال تینوں کا مجموعہ ہے اور پانچواں احتمال امر مباین اور امر مباین مع ان تمام احتمالات سبع کے ساتھ ملکر مجموعات سبعہ اور ہیں ان تمام کے بطلان کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ احتمالات باقیہ میں احتمال اول یعنی صورت جسمیہ کے مع لازم کے اگر علت ہو تو تمام اجسام کا ایک شکل کے ساتھ متشکل ہونا لازم آئیگا یہ محال ہے اور تین احتمالات جن میں عارض داخل ہے اس وجہ سے باطل ہیں کہ تبدل اشکال لازم آئیگا جو انفصال کو مستلزم ہے تو خلاف مفروض لازم آئیگا ۱۲ سے قولہ اما المباین الخ امر مباین سے مراد عقل فعال ہے کیونکہ صورت جسمیہ مادہ کے ساتھ ممکن المقارنت ہے اور عقل فعال ممتنع المقارنت ہے اور امر مباین میں دو قسم کے احتمالات ہیں اول تنہا امر مباین علت ہو تو اس کا بطلان یہ ہے کہ چونکہ عقل فعال کی نسبت تمام اشکال کی طرف برابر ہے لہٰذا بغیر رابطہ خاص

کے کسی شکل معین کے لیے علت نہیں ہوسکتی ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی ۱۲ ۵ قولہ لایکون علۃ الخ یہ امر مبائن کے احتمال اول کے ابطال کی دلیل ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ حکم صحیح ہو کہ بغیر رابطہ کے کسی شکل معین کے لیے علت نہیں ہوسکتی تو معلول اول یعنی عقل اول کا علت اولی یعنی باری تعالی سے صدور محال ہوگا کیونکہ باری تعالی کی نسبت تمام معلولات کیطرف برابر ہے لامحالہ اس میں بھی رابطہ کی ضرورت ہوگی تو علت اولی سے رابطہ کا صدور مقدم ہوگا اور یہ دو وجہ سے باطل ہے اول خلاف مفروض ہے کیونکہ مفروض اور معہود عقل اول کا صدور مقدم ہے ثانی رابطہ میں کلام ہوگا کہ رابطہ کا صدور بغیر رابطہ کے نہیں ہوسکتا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی لہذا رابطہ کے لیے رابطہ کی ضرورت ہوگی تو تسلسل محال لازم آئیگا ۱۲ ۱۱ قولہ فاما ان یکون الخ یعنی امر مبائن رابطہ کے ساتھ مل کر شکل کی علت کے لیے کافی ہوگا یا کافی نہیں ہوگا بلکہ معاون کی ضرورت ہوگی یہ دو شق ہے اول پر یہ اعتراض ہے کہ یہ حکم کہ امر مبائن مع رابطہ کے شکل کے تحقق کے لیے علت ہو صحیح نہیں کیونکہ امر مبائن اور رابطہ دونوں ممکن ہیں اور ممکن کے لیے علت کی ضرورت ہے لہذا امر مبائن اور رابطہ کافی نہیں ہوئے بلکہ ان دونوں کے ساتھ دونوں کی علت بھی ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ امر مبائن مع رابطہ کے شکل کے لیے کافی ہونیکا یہ معنی ہے کہ علت قریبہ ہوں اور ان دونوں کی علت علت بعیدہ ہے ۱۲ ۷ قولہ علی الاول الخ اول سے مراد یہ ہے کہ امر مبائن رابطہ کے ساتھ شکل کے لیے کافی ہو یہ احتمال سادس ہے اس کا ابطال کرتے ہیں کہ اگر امر مبائن ممتنع الزوال ہو یعنی واجب الوجود کی ذات ہو تو رابطہ کے متعلق کلام منتقل ہوگا کہ رابطہ یا لنفس صورت جسمیہ کی وجہ سے ہوگا یا اس کے لازم یا عارض یا ان میں سے دو کے مجموعہ کی وجہ سے ہوگا یہ سات احتمالات ہیں اور مصنف کی دلیل سے یہ باطل ہیں اور اگر امر مبائن ممکن الزوال ہوگا تو محذور ثانی یعنی تبدل اشکال لازم آئیگا ۱۲ ۸ قولہ وعلی الثانی الخ ثانی سے مراد یہ ہے کہ امر مبائن رابطہ کے ساتھ تشکل کے لیے کافی نہ ہو بلکہ معاون کی ضرورت ہو، یہ احتمال سابع ہے اس کا ابطال کرتے ہیں کہ اس میں بھی دو شق ہے اول یہ ہے کہ امر مبائن اور معاون ممتنع الزوال ہو تو اس صورت میں رابطہ میں امور سبعہ مذکورہ کے درمیان تردید ہوگی اور یہ ساتوں صورتیں دلیل مذکورہ سے باطل ہوجائینگی اور شق ثانی یہ ہے کہ امر مبائن اور معاون ممکن الزوال ہیں تو اس صورت میں ثانی یعنی تغیر اشکال لازم آئیگا خلاصہ کلام یہ ہے کہ مصنف کے تین احتمالات کے علاوہ جتنے بھی احتمالات ہوں گے سب مصنف کے بیان کردہ دلیل سے باطل ہوجائیں گے ۱۲ ۹ قولہ رودت الرابطۃ الخ جب امر مبائن اور معاون ممتنع الزوال ہوں گے تو رابطہ میں امور مذکورہ میں تردید کی جائے گی کہ صورت جسمیہ کے لیے رابطہ یا صورت کی ذات کیوجہ سے ہوگا یا لازم ذات کی وجہ سے ہوگا ان دونوں صورت میں تمام اجسام کا ایک شکل کے ساتھ متشکل ہونا لازم آئے گا اور اگر رابطہ عارض کی وجہ سے ہوگا تو چونکہ عارض ممکن الزوال ہوتا ہے لہذا تبدل اشکال لازم آئیگا ۱۲

فانؔ قلت یجوز ان یکون المبائن الممکن الزوال علۃ للتشکل دالصورۃ

معًا فبزواله تزول الصورة ایضا ولا تبقی متشکلة بشکل اٰخر قلت[۲] المبائن ان کان مجردا فابدی[۳] والا لاستحال ان یکون علة للصورة علی ما قررہ[۴] فی بحث اثبات العقل نعم[۵] یمکن المناقشة ھھنا باحتمال ان یکون الشکل للتشخص الصورة اللھم[۶] الا ان یقال الشکل علة للتشخص کما ذھب الیہ بعض وسیاتی[۷] الکلام فیہ ترجمہ پس اگر تم اعتراض کرو کہ ہوسکتا ہے کہ امر مبائن ممکن الزوال شکل و صورت دونوں کے لیے ایک ساتھ علت ہو تو شکل کے زوال سے صورت بھی زائل ہوجائے گی اور دوسری شکل میں متشکل باقی نہیں رہیگا۔ تو میں جواب دوں گا کہ امر مبائن اگر مجرد ہے تو وہ ابدی ہے ورنہ محال ہے کہ وہ صورت کے لیے علت ہو جیسا کہ عقل کی بحث میں اسکو ثابت کیا ہے، ہاں البتہ مناقشہ اس طور پر کیا جاسکتا ہے (حصر کو باطل کرنے کے لیے) کہ احتمال ہے کہ شکل صورت کے تشکل کی بنا پر آئی ہو جواب مشکل ہے مگر یہ کہ کہا جائے گا کہ شکل علت ہے تشخص کے لیے جیسا کہ بعض کا مذہب بھی ہے اور اس سے مزید بات آئندہ آئے گی۔

[۱] فان قلت یجوز الخ یہ منع اس مقدمہ پر ہے کہ اگر امر مبائن بلامعاون یا مع معاون کے ممکن الزوال ہو تو تبدل شکل لازم آئیگا اس کا حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں محذور ثانی یعنی تبدل شکل لازم نہیں آئیگا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ امر مبائن ممکن الزوال شکل اور صورت جسمیہ دونوں کے لیے علت ہو تو جب وہ امر مبائن زائل ہوگا تو شکل کے ساتھ صورت بھی زائل ہوگی صورت جسمیہ باقی نہیں رہیگی کہ دوسری شکل کے ساتھ متشکل اور تبدلِ شکل لازم آئے ۱۲ [۲] قولہ قلت الخ منع مذکورہ کا یہ جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ امر مبائن اگر مجرد ہو تو ابدی ہوگا ممکن الزوال نہیں ہوگا کیونکہ حکماء کے نزدیک ثابت شدہ ہے کہ ہر مجرد عن المادہ قدیم ہوتا ہے اور جب قدیم ہوگا تو ممکن الزوال نہیں ہوگا لہذا ابدی ہوگا اور اگر مجرد نہیں ہوگا تو مادی ہوگا اور مادی صورت جسمیہ کے لیے علت نہیں ہوسکتا کیونکہ حکماء کے نزدیک یہ بھی ثابت ہے کہ صورت کا فیضان مجردات سے ہوتا ہے تو صورت کی علت مجردات ہیں اور وہ ازلی ابدی ہیں لہذا علت کا جب زوال نہیں ہوگا تو صورت باقی رہے گی تو شکل کے تبدل سے خلافِ مفروض لازم آئیگا ۱۲ [۳] قولہ والا لاستحال الخ یعنی اگر مجرد نہ ہو مادی ہو، تو صورت کے لیے علت نہیں ہوسکتی اس پر دلیل یہ ہے کہ مادی مجرد سے اخس وارذل ہوتی ہے اور صورت اشرف ہے، بالخصوص جب ہیولیٰ سے مجرد ہو لہذا صورت کے لیے ایسی علت ہونی چاہیئے جو مادہ سے مجرد ہو اور مجرد عن المادہ عقول ہیں ۱۲ [۴] قولہ علی ما قررہ الخ باری تعالیٰ اور عالم جسمانی کے درمیان عقول کے واسطہ ہونے کی بحث میں یہ مذکور ہے کہ افلاک عقول سے صادر ہوتے ہیں اس طرح کہ عقل اول سے فلک اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی اسی طرح فلک تاسع عقل تاسع سے صادر ہے اور عقل عاشر سے ہیولیٰ عنصری اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ صادر ہوتی ہیں شارح کا اسی طرف اشارہ ہے ۱۲

۵ **قولہ** نعم یمکن الخ اس مناقشہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ اختیار کرلیا جائے کہ شکل کی علت خاص عوارض ہیں یعنی وہ عوارض جو صورت جسمیہ کا تشخص ہے توجب یہ عوارض زائل ہوں گے تو خاص صورت جسمیہ بھی معدوم ہوجائیگی اور شکل بھی معدوم ہوجائے گی توجب وہ خاص صورت جسمیہ باقی نہیں رہیگی تو تبدلِ شکل لازم نہیں آئیگا۔ اگر دوسری شکل پیدا ہوگی تو دوسری صورت جسمیہ میں پیدا ہوگی اسکو تبدل نہیں کہا جاتا ۱۲ ۶ **قولہ** اللّٰہم الا ان یقال الخ مناقشہ کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض حکماء اس طرف گئے ہیں کہ تشکل تشخص کے لیے علت ہے تو اگر عوارض مشخصہ تشکل کے لیے علت ہو تو دور لازم آئیگا اس جواب کے ضعف کی طرف شارح نے اللّٰہم سے اشارہ کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ تشکل تشخص کے لیے علت نہیں ہوسکتی کیونکہ شکل بدلتی رہتی ہے اور تشخص بعینہٖ باقی رہتا ہے اگر شکل علت ہوتی تو علت کے عدم سے معلول بھی معدوم ہوتا ہے توجب شکل بدلتی ہے تو تشخص بعینہٖ باقی نہ رہتا حالانکہ باقی رہتا ہے مثلاً موم کی شکل مختلف ہوتی رہتی ہے مگر موم ہر حال میں بعینہٖ باقی رہتی ہے چھوٹا بچہ جوں جوں بڑھتا ہے اسکی شکل بدلتی رہتی ہے اور تشخص وہی رہتا ہے ۱۲ ۷ **قولہ** سیاتی الکلام الخ اس جواب کے ضعف کی طرف اشارہ ہے یہ حوالہ اس کلام کیطرف ہے جو کیفیت تلازم کی بحث میں ہدایت ہے اس میں یہ کلام کیا ہے کہ شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو حدود کے احاطہ سے حاصل ہوتی ہے تو شکل حدود پر موقوف ہوئی اور حد موقوف ہے مقدار پر اور مقدار موقوف ہے جسم پر اور جسم موقوف ہے صورت جسمیہ پر تو شکل صورت جسمیہ سے بمراتب اربعہ مؤخر ہوئی تو صورت تشخص کے لیے علت کیسے ہوسکتی ہے ۱۲

وقد یقال لتوجیہ هذا المقام ان الشکل المعین الحاصل للصورة لابد له من مخصص فیها اذ نسبة الفاعل الی جمیع الاشکال علی السویة فذلک المخصص اما هو الجسمیة او لازمها او عارضها وکانه مبنی علی ما ذهبوا الیه من ان الهیولی العنصریة والصورة والاعراض والنفوس فائضة عن العقل الفعال وانما عدلنا عنه لانهم ما اقاموا دلیلا علی القاعدة المذکورة علی انهم متزلزلون فی تلک القاعدة فیستندون الافعال الی غیر العقل الفعال ایضا کما یظهر بالرجوع الی مباحث الصورة النوعیة والمزاج والمیل ترجمہ اور مبانی کو باطل کرنے کے لیے یہ کہا جاتا ہے کہ صورت جسمیہ کو جو متعین شکل حاصل ہے اسکے لیے کسی مخصص کی ضرورت ہے کیونکہ فاعل کی نسبت تمام اشکال کی طرف برابر ہوتی ہے پس یہ مخصص یا جسمیت ہے یا اس کا لازم ہے یا اس کا عارض ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ ان کے اس مذہب پر مبنی ہے کہ حکماء کا مذہب ہے کہ ہیولی عنصریہ اور صورت اور اعراض اور نفوس سب کے سب عقل فعال سے مستفیض ہیں۔ اس کا فیضان عقل فعال کی جانب سے ہوتا ہے اور ہم نے اسکو ترک کردیا اسلئے کہ فلاسفہ نے اس مذکورہ قاعدہ پر کوئی دلیل قائم نہیں

کی ہے اس کے علاوہ وہ خود اس قاعدہ میں مذبذب ہیں پس کبھی افعال کو عقل فعال کے علاوہ کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں جیسا کہ صورت نوعیہ اور مزاج اور میل کے مباحث میں رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے "

لے قولہ وقد یقال لتوجیہ الخ یعنی شکل کے لیے امر مباین کے علت ہونے کے ابطال کی یہ توجیہ کی گئی ہے کہ امر مباین شکل معین کے لیے علت نہیں ہوسکتا کیونکہ فاعل مباین کی نسبت تمام اشکال کی طرف برابر ہے تو صورت میں کوئی مخصص ہونا چاہیئے تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آوے تو وہ مخصص یا صورت جسمیہ کی ذات ہوگی یا اس کا لازم ہوگا یا کوئی عارض ہوگا اور یہ تینوں احتمالات باطل ہیں انہیں دلائل سے جو گزر چکے ۱۲ ۲ے قولہ کا نہ مبنی الخ چونکہ اس توجیہ میں امر مباین کو علت قرار دیکر مخصص میں تردید کی گئی ہے علت میں تردید نہیں کی گئی کہ علت یا صورت جسمیہ ہوگی یا لازم یا عارض اسوجہ سے معلوم ہوا کہ یہ توجیہ حکماء کے اس مذہب پر مبنی ہے کہ ہیولیٰ عنصریہ اور صورت اور اعراض اور نفوس عقلِ فعال یعنی عقلِ عاشر سے صادر ہیں۔ تو جب تمام امور اور افعال عقل فعال سے صادر ہیں تو صورت جسمیہ کی شکل بھی عقل فعال ہی سے بواسطہ کسی مخصص کے صادر ہے ۱۲ ۳ے قولہ وانما عدلنا الخ چونکہ شارح نے امر مباین کے علت کے بطلان کی دوسری توجیہ کی ہے جو معلوم بالضرورۃ انہ لایکون الخ گزری اسلئے قد یقال کی توجیہ سے اعراض کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ اس توجیہ کا مبنی عالم اجسام میں تمام افعال کا صدور عقلِ فعال سے ہے اور اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی گئی ہے تو جس توجیہ کا مبنی مدلل نہ ہو اس توجیہ کو بیان کرنا مناسب نہیں ہے ۱۲ ۴ے قولہ انہم متزلزلون الخ اس توجیہ کے ترک کی دوسری وجہ بیان کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ توجیہ تام نہیں ہے فرماتے ہیں کہ حکماء اس قاعدہ کے بارے میں متردد معلوم ہوتے ہیں کیونکہ بہت سے افعال کی عقل فعال کے غیر کیطرف نسبت کرتے ہیں چنانچہ اختصاص بالاحیاز کی نسبت صورت نوعیہ کی طرف کرتے ہیں اور کسر انکسار کی نسبت کیفیات کی طرف کرتے ہیں اور مدافعت کی نسبت میل کی طرف کرتے ہیں ان میں سے ہر ایک کی تفصیل صورت نوعیہ اور مزاج اور میل کی بحث میں آئیگی ۱۲ ۵ے قولہ الصورۃ النوعیۃ الخ صورت نوعیہ جسم میں صورت جسمیہ کے علاوہ ایک صورت جوہر کیطرح حال ہوتی ہے جس کی وجہ سے مختلف انواع اجسام میں مختلف آثار صادر ہوتے ہیں اور مزاج اس کیفیت متوسطہ کو کہتے ہیں جو اربعہ عناصر کے ایک ساتھ ملنے کی وجہ سے جب ہر ایک کی عنصر کیفیت دوسرے میں اثر کرتی ہے اور ہر ایک کی کیفیت دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑتی ہے تو اس کسر انکسار کے بعد جو درمیانی کیفیت حاصل ہوتی ہے اس کو مزاج کہتے ہیں اور میل ایسی کیفیت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے ہر اس شئی کی مدافعت کرتا ہے جو جسم کے لیے مانع ہوتی ہے کما یجیئ فی بحث اثبات الصورۃ النوعیۃ وبحث المزاج وبحث المیل ۱۲

فصل لے فی ان الہیولیٰ لا تتجرد عن الصورۃ لانہا لو تجردت عن الصورۃ فاما

ان تکون ذات وضع ای قابلة للاشارة الحسیة اولا تکون لا سبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی تجردھا عن الصورة اما انہ لا سبیل الی الاول فلانھا اما ان تنقسم اولا لا سبیل الی الثانی لان کل ما لہ وضع فھو منقسم ای قابل للانقسام علی ما مرفی نفی الجزء الذی لا یتجزی ترجمہ: فصل اس بحث میں کہ ہیولی صورت جسمیہ سے مجرد نہیں ہوتا کیونکہ اگر مجرد ہوگا صورت سے تو یا ہیولی ذات وضع ہوگا یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہوگا یا ذات وضع نہ ہوگا، ہر دونوں صورت کی کوئی صورت نہیں، پس صورت سے ہیولی کے خالی ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے یعنی ہیولی کا صورت سے مجرد ہونا باطل ہے۔ بہر حال یہ بات کہ پہلی صورت باطل ہے پس اس لیے کہ اس وقت یا منقسم ہوگا یا نہیں، دوسری صورت باطل ہے کیونکہ جس چیز کے لیے وضع ہوگی تو وہ منقسم بھی ہوگی یعنی انقسام کے قابل ہوگی جیسا کہ جزء لا یتجزی کی نفی کی بحث میں گذر چکا ہے۔

فصل فی ان الہیولی الخ فصل سابق میں صورت جسمیہ کی ملزومیت ثابت کی گئی ہے اس فصل میں ہیولی کی ملزومیت ثابت کرتے ہیں تاکہ دونوں میں تلازم ثابت ہوجائے اور تلازم بین الامرین کی صورت میں ہر ایک ملزوم اور ہر ایک لازم ہوتا ہے، اور ملزوم اس کو کہتے ہیں جو بغیر لازم کے موجود نہ ہو تو ہیولی کی ملزومیت اس وقت ثابت ہوگی جب یہ ثابت ہو کہ ہیولی بغیر صورت جسمیہ کے موجود نہیں ہوسکتا لہذا اسکی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہیولی اگر صورت جسمیہ سے مجرد ہو تو یا ذات وضع یعنی اشارہ حسیہ کے قابل ہوگا یا اشارہ حسیہ کے قابل نہیں دونوں شقیں باطل ہیں لہذا ہیولی کا صورت جسمیہ سے مجرد ہوکر موجود ہونا باطل ہے وہو المطلوب ۱۲ قولہ ان تکون ذات وضع الخ اس فن میں لفظ وضع کا تین معانی پر اطلاق ہوتا ہے اول شئی کا اشارہ حسیہ کے قابل ہونا ثانی اس ہیئت اور حالت کو کہتے ہیں جو بعض اجزاء کے بعض کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے ثالث اعراض کے مقولات تسعہ میں سے ایک مقولہ ہے یعنی مقولہ وضع وہ ہیئت کے مجموعہ کو کہتے ہیں ایک ہیئت وہ جو بعض اجزاء کو بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے دوسری وہ ہیئت جو امر خارج کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ معنی ثانی معنی ثالث کا جزء ہے اور یہاں مراد معنی اول ہے اور سید شریف نے ذات وضع کی تفسیر متحیز بالذات کی ہے مگر اکثر شراح اور علامہ میبذی نے قابل اشارہ حسیہ کا معنی لیا ہے ۱۲ قولہ فلانھا اما ان تنقسم الخ یہ شق اول کے ابطال کی دلیل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہیولی صورت سے مجرد ہوکر اگر قابل اشارہ حسیہ کے ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا منقسم ہوگا یا منقسم نہیں ہوگا دونوں شقیں باطل ہیں شق ثانی اسوجہ سے باطل ہے کہ جو شئی قابل اشارہ حسیہ کے ہوگی منقسم یعنی قابل انقسام ضرور ہوگی اور شق اول اس وجہ سے باطل ہے کہ جب ہیولی صورت سے مجرد ہوکر منقسم ہوگا تو یا ایک جہت میں منقسم ہوگا یا دو جہت میں منقسم ہوگا یا تینوں جہت میں منقسم ہوگا صورت اولی میں خط جوہری اور

صورت ثانیہ میں سطح جوہری صورت ثالثہ میں جسم ہونا لازم آئے گا اور یہ تمام شقوق باطل ہیں لہذا شق اول یعنی ہیولیٰ کا مجرد ہوکر ذات وضع ہونا باطل ہے ۱۲ ؎ قولہ لان کل مالہ الخ وضع سے مراد جوہر ذات وضع ہے کیونکہ کلام ہیولیٰ کے بارے میں ہے اور ہیولیٰ کا جوہر ہونا ثابت ہوچکا ہے جب مالہ وضع سے جوہر مراد لیا جائے تو شارح کی طویل بحث کی ضرورت نہیں ہوگی اسی طرح سید شریف کی تفسیر میں یعنی متحیز بالذات ہو تو بھی اس طویل بحث کی ضرورت نہیں ہوگی ۱۲

لا یخفی علیک[1] انہ لم یرد[2] المتبادر من عبارتہ وھو ان کل شئ لہ وضع قابل للانقسام سواء کان جوھرا او عرضا لانھم قائلون بوجود النقطۃ وما مر[3] فی نفی الجزء یدل علی ان کل جوھر ذی وضع فھو قابل للانقسام ولا دلالۃ لہ علی ان کل عرض ذی وضع ایضا کذلک اذ لا امتناع فی تداخل النقطۃ قطعا فمرادہ ان کل جوھر لہ وضع فھو قابل للانقسام وح لا یتم الکلام الا اذا ثبت ان الھیولی جوھر و قد یستدل علیہ تارۃ بانھا محل للصورۃ الجسمیۃ وقد اشرنا الیہ مع ما علیہ[4] وتارۃ بانھا جزء للجسم الذی ھو جوھر وھذا مردود[5] لان الھیاۃ المخصوصۃ جزء للسریر مع انھا عرض ترجمہ اور آپ پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ مصنف نے اپنی عبارت سے متبادر معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے کہ وہ شئے جس کے لیے وضع ہوگی تو وہ انقسام کو قبول کرے گا خواہ وہ جوہر ہو یا عرض ہو اسلئے کہ حکماء نقطہ کے وجود کے قائل ہیں حالاں کہ جزء لایتجزی کی نفی کی بحث میں گزر چکا ہے وہ اس بات پر دال ہے کہ ہر جوہر ذی وضع انقسام کے قابل ہوتا ہے اس عبارت میں اسکی کوئی دلالت نہیں کہ ہر عرض ذی وضع بھی ایسا ہی ہے۔ اسلیے کہ نقطوں کے تداخل میں کوئی استحالہ نہیں ہے پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ ہر جوہر ذی وضع تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اسوقت ان کا استدلال تام نہیں ہوگا لیکن اسوقت جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ ہیولیٰ جوہر ہے اور ہیولیٰ کے جوہر ہونے پر کبھی تو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کا محل ہے حالانکہ ہم اس پر مالہ وما علیہ کا اشارہ کر چکے ہیں اور کبھی یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ ہیولیٰ جسم کا جزء ہے اور جسم جوہر ہے اور اسکو رد کر دیا گیا ہے کیونکہ ہیئات مخصوصہ تخت کی بھی جزء ہوتی ہے اسکے باوجود وہ عرض ہے۔ (تو جزء ہونا جوہر ہونے کی دلیل نہیں)

؎ قولہ لا یخفی علیک الخ چونکہ مصنف نے مطلقا مالہ وضع پر انقسام کا حکم لگایا ہے اسوجہ سے شارح اعتراض کرتے ہیں، کہ عبارت سے مالہ وضع عام معنی جو متبادر ہے اگر مراد لیا جائے تو صحیح نہیں کیوں کہ نقطہ ذات وضع ہے اور منقسم نہیں ہے تو یہ حکم کلی صحیح نہیں ہوا، نیز علی ما مر کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ابطال جزء لایتجزی کی بحث میں یہ گزرا ہے کہ ہر جوہر ذات وضع

قابل للانقسام ہے ١٢ ؎٢ قولہ لم یرد المتبادر الخ بعض شراح نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ متبادر معنی ذات وضع بالذات ہے اور یہ معنی مراد نہ ہو تو نقطہ کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ نقطہ ذات وضع بالذات نہیں ہوتا لہٰذا اس حکم کے کلی ہونے میں کوئی نقص نہیں ہوگا اور جوہر کے قید کی ضرورت ہوگی کیونکہ ذات وضع بالذات جوہر ہوتا ہے مگر اس اعتراض کا یہ جواب ہوسکتا ہے کہ اگر ذات وضع سے متحیز بالذات مراد ہے تو بیشک جوہر ذات وضع بالذات نہیں ہے لیکن اعتراض مبنی ہے ذات وضع بمعنی قابل اشارہ حسیہ پر اور اگر ذات وضع سے قابل اشارہ حسیہ مراد ہے تو یہ صحیح نہیں ہے کہ ذات وضع بالذات جوہر ہی ہوتا ہے بلکہ اعراض بھی ہوتے ہیں حکماء نے یہ تصریح کی ہے کہ ابصار اولاً الوان اور اضواء پر واقع ہوتے ہیں اور جب اولاً محسوس ہوئے تو اولاً مشار الیہ ہوں گے لہٰذا جوہر کی قید ضروری ہے ورنہ یہ کلیہ صادق نہیں ہوگا ١٢ ؎٣ قولہ ومامر فی نفی الجزء الخ یہ دفع مقدر ہے دخل یہ ہے کہ جزء لا یتجزی کے نفی کی بحث میں مصنف نے یہ ثابت کردیا ہے کہ ہر ذی وضع قابل انقسام ہے، لہٰذا یہ کلیہ کہ ہر ذی وضع منقسم ہے تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہاں پر جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ دلالت کرتی ہے کہ ہر ذی وضع جوہر قابل انقسام ہے اور اس پر دلالت نہیں کرتی کہ مطلقاً ہر ذی وضع قابل انقسام ہے خواہ جوہر ہو یا عرض پس یہاں پر مراد ہے کہ ہر جوہر ذی وضع قابل انقسام ہے تو یہ کلام ہیولیٰ کی جوہریت پر موقوف ہوگیا ١٢ ؎٤ قولہ قد یستدل الخ ہیولیٰ کے جوہریت پر دو دلیل بیان کرتے ہیں اول کا حاصل یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کے لیے محل اور صورت جسمیہ جوہر ہے اور جوہر کا محل جوہر ہونا ضروری ہے پس ہیولیٰ جوہر ہے اس دلیل کی طرف شارح تقریر جامع میں اشارہ کرچکے ہیں اور فیہ بحث سے اس پر اعتراض بھی کیا ہے اسی کا یہاں حوالہ دے رہے ہیں دوسری دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ ہیولیٰ اس جسم کا جزء ہے جو جوہر ہے اور جوہر کا جزء جوہر ہوتا ہے لہٰذا ہیولیٰ جوہر ہے ١٢ ؎٥ قولہ وہذا مردود الخ شارح دلیل ثانی پر اعتراض کرتے ہیں دلیل ثانی کا کبریٰ یہ ہے کہ جوہر کا جزء جوہر ہوتا ہے کبریٰ کو رد کرتے ہیں یہ صحیح نہیں کیونکہ سریر جوہر ہے اور اس کا جزء ہیئت سریر یہ عرض ہے تو جوہر کا جزء جوہر ہونا کلی نہیں ہے اس اعتراض کے متعدد جواب ہیں اول یہ ہے کہ مستدل نے ہیولیٰ کے جوہریت پر ایک دلیل یہ بیان کی تھی کہ ہیولیٰ جوہر ہے اس لیے کہ جسم کا جو جوہر ہے جزء ہے اور صورت جسمیہ کا محل ہے شارح نے اس دلیل کو دو دلیل قرار دے کر دونوں پر الگ الگ اعتراض کردیا اگر ایک دلیل قرار دیجائے تو اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ ہیئت سریر یہ جوہر کا جزء ہے مگر صورت جسمیہ کا محل نہیں ہے لہٰذا اس کا جوہر ہونا لازم نہیں آئیگا دوسرا جواب یہ ہے کہ ہیئت سریر یہ کو سریر کا جزء اشراقیین کے مذہب کی بناء پر کہا جاسکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک جوہر کا جزء عرض ہوتا ہے مگر مشائیین کے نزدیک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ مشائیین کے نزدیک کوئی جوہر عرض اور جوہر سے مرکب نہیں ہوسکتا اور اگر ہیئت کو سریر کا جزء تسلیم کرلیا جائے تو سریر یہ مرکب جوہری نہیں ہوگا تیسرا جواب یہ ہے کہ سریر یہ مرکب اعتباری صناعی ہے مرکب حقیقی نہیں اور یہاں کلام مرکب حقیقی میں ہے ١٢

ولا سبيل[1] الى الاول لانها اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فتكون خطا جوهريا

او فی جهتین فقط فتکون سطحا جوهریا او فی ثلث جهات فتکون جسما اقول[۲]
لا یخلوا الکلام فی هذا المقام عن اضطراب اذ لا شبهۃ فی ان الشق الثانی من
الترديد الاول هو عدیم الوضع مطلقا فان اراد بالشق الاول ذات الوضع فی الجملۃ
فلا نسلم ان ماله وضع فی الجملۃ ومنقسم فی الجهات الثلث منحصر فی الجسم
وان اراد ذات الوضع بالذات فمع عدم مساعدۃ اللفظ لم یکن التردید حاصرا
ووجب ایضا حمل الجسم ههنا علی الصورۃ الجسمیۃ بناء علی انها الجسم فی
بادی النظر کما حمله شارح المواقف فی هذا المقام علیها وهو غیر ملائم لما
سیجیٔ من انها لو کانت جسما لکانت مرکبۃ من الهیولی والصورۃ **ترجمہ** اور اول صورت
بھی باطل ہے اس لیے کہ اس وقت یا تو ہیولی ایک جہت میں منقسم ہوگا صرف، تو وہ جوہری ہوگا، یا صرف
دو جہتوں میں تو وہ سطح جوہری ہو جائے گا یا تینوں جہات میں تو وہ جسم ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام پر
مصنف کا کلام اضطراب سے خالی نہیں ہے کیوں کہ اس میں شک نہیں کہ تردید اول کی شق ثانی، اور
وہ مطلقاً ذات وضع ہونا ہے بھی اگر شق اول سے فی الجملہ مراد لیا ہے ذات وضع، تو ہم اس کو تسلیم
نہیں کرتے کہ مالۂ وضع فی الجملہ کہ جس کو فی الجملہ وضع حاصل ہو اور وہ تینوں جہات میں منقسم ہوتا ہو وہ
جسم ہی میں منحصر ہے اور اگر ذات وضع بالذات مراد لیا ہے تو اول مصنف کے الفاظ اسکی تائید
نہیں کرتے.... دوسری خرابی یہ ہے کہ تردید مذکور حاصر نہ رہے گی نیز واجب ہوگا کہ یہاں پر جسم
کو صورت جسمیہ پر محمول کیا جائے کیونکہ صورت جسمیہ بادی النظر میں جسم ہوتی ہے جس طرح شارح مواقف
نے اس مقام پر صورت کو جسم پر محمول کیا ہے اور یہ مراد لینا غیر مناسب ہے جیسا کہ آئندہ آئیگا
کہ صورت جسمیہ اگر جسم ہوگی تو ہیولیٰ اور صورت سے ہوگی۔

اے قولہ لا سبیل الی الاول الخ یہاں سے مصنف شق اوّل کا ابطال کرتے ہیں یعنی ہیولیٰ مجردہ ذات وضع ہو اور منقسم ہو اس کا ابطال کرتے ہیں کہ انقسام کی صورت میں صرف تین احتمالات ہیں یا صرف ایک جہت یعنی طول میں منقسم ہوگا تو خط جوہری ہوگا یا صرف دو جہتوں میں یعنی طول وعرض میں منقسم ہوگا تو سطح جوہری ہوگا یا تینوں جہات یعنی طول وعرض وعمق میں منقسم ہوگا تو جسم ہوگا اور یہ تینوں احتمالات باطل ہیں کما سیأتی تفصیلہ ۱۲ **ے قولہ** فتکون جسما الخ شارح نے خط اور سطح میں جوہری ہونے کی قید لگائی ہے مگر جسم میں جوہری یا طبعی کی قید نہیں لگائی کیونکہ جب لفظ جسم مطلق بولا جاتا ہے تو جسم طبعی متبادر ہوتا ہے لہٰذا خط عرضی اور سطح عرضی اور جسم تعلیمی سے احتراز ہو جائیگا اور مصنف نے کسی میں کوئی قید نہیں لگائی، اس لیے کہ گفتگو ہیولیٰ میں ہے اور ہیولیٰ میں ہیولیٰ کا جوہر ہونا معلوم ہے تو اگر ہیولیٰ صورت سے مجرد ہو کر خط یا سطح یا جسم ہوگا تو جوہری

ہوگا عرضی نہیں ہوگا ۱۲ ۳ے قولہ اقول لایخلو الکلام الخ مصنف کی اس دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف کا کلام اضطراب سے خالی نہیں اور یہ اعتراض اس بنا پر پیدا ہوا کہ شارح نے تردید اول کی شق ثانی یعنی غیر ذات وضع سے مطلق ذات وضع کی نفی مراد لیا ہے تو اگر شق اول سے یعنی ذات وضع سے بھی مطلق ذات وضع یعنی خواہ بالذات ہو یا بالعرض تو تردید حاصر ہو جائے گی مگر انقسام فی الجہات کی صورت میں جسم طبعی میں انحصار لازم نہیں آئیگا کیونکہ جو اعراض جسم میں مساوی ہیں مثلاً جسم تعلیمی ذات وضع فی الجملہ ہیں اور تینوں جہات میں منقسم ہیں اور جسم طبعی نہیں اور اگر شق اول سے ذات وضع بالذات مراد ہو تو اولاً تو بالذات کی قید پر کوئی لفظ دلالت نہیں کرتا ثانیاً یہ خرابی لازم آئے گی کہ تردید حاصر نہیں ہو گی بلکہ ایک تیسرا احتمال بھی ہوگا کہ ممکن ہے نہ غیر ذات وضع فی الجملہ ہو اور نہ ذات وضع بالذات ہو بلکہ ذات وضع فی الجملہ ہو ثالثاً یہ خرابی لازم آئیگی کہ جسم کو صورت جسمیہ پر محمول کرنا پڑے گا اور صورت جسمیہ پر محمول کرنا اس مقام کے مناسب نہیں ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر جسم ہوگا تو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوگا اور ظاہر ہے کہ جو جسم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوگا وہ جسم طبعی ہوگا، صورت جسمیہ نہیں ہوگا مگر یہ اضطراب تردید اول کی شق ثانی کو مطلق ذات وضع کی نفی پر محمول کرنے سے لازم آیا ہے اگر شق ثانی کو عدیم ذات وضع بالذات پر محمول کیا جائے اور شق اول کو ذات وضع بالذات پر کہ تردید حاصر ہو جائے گی اور یہ اعتراض بھی نہیں ہوگا کہ بالذات کی قید پر کوئی لفظ دلالت نہیں کرتا کیونکہ شق اول میں ذات وضع مطلق کہا ہے اور قاعدہ مسلمہ ہے کہ المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل تو یہاں مطلق ذات وضع بالذات جو فرد کامل ہے مراد لیا جائیگا پس کوئی اضطراب نہیں فتأمل فیہ حق التأمل ۱۲ ۴ے قولہ ہو عدیم الوضع الخ یعنی غیر ذات وضع مطلقاً یعنی نہ بالذات اور نہ بالعرض اس کی ایک دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ ذات وضع نکرہ ہے اور نفی کے تحت داخل ہے لہذا نفی عام ہوگی یعنی ہر قسم کے وضع کی نفی ہوگی دوسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کے ساتھ اقتران کے بغیر غیر ذات وضع ہے اور صورت جسمیہ کے اقتران کے بعد ذات وضع ہوتا ہے تو ذات وضع بالعرض ہوگا اسی جز کے واسطہ سے لہذا اقتران سے پہلے مطلقاً غیر ذات وضع ہوگا ۱۲

۵ے قولہ منحصر فی الجسم الخ یعنی ذات وضع فی الجملہ منقسم فی الجہات کا انحصار جسم میں مسلم نہیں ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ یہاں ہیولیٰ کے بارے میں کلام ہے اور ہیولیٰ جوہر ہے اور جوہر فی الجملہ ذات وضع ہوتا ہے تو جب جہات ثلاثہ میں منقسم ہوگا، تو لامحالہ جسم میں منحصر ہوگا کیونکہ کوئی ایسا جوہر سوائے جسم کے موجود نہیں ہے جو ذات وضع فی الجملہ ہو اور تینوں جہات میں منقسم ہو، لہذا انحصار کو تسلیم کرنا ہوگا ۱۲ ۶ے قولہ لم یکن الترديد حاصرا الخ اسلئے کہ اس صورت میں تردید یہ ہوگی کہ ہیولیٰ مجردہ یا ذات وضع بالذات ہوگا یا ذات فی الجملہ نہیں ہوگا تو ان دونوں کے علاوہ ایک شق ثالث ہو سکتی ہے کہ ہیولیٰ صورت سے مجرد ہونے کے بعد نہ ذات وضع بالذات ہو اور نہ مطلقاً غیر ذات وضع ہو بلکہ ذات وضع بالعرض ہو تو دو شق میں انحصار نہیں ہوا ۱۲

۷ے قولہ ووجب ایضاً الخ بظاہر اس کا عطف لم یکن پر ہے اور اس صورت میں اس کا تعلق شق ثانی کے ساتھ ہوگا اور یہ مطلب ہوگا کہ اگر ذات وضع بالذات مراد ہو تو تردید حاصر نہیں ہو گی اور جسم کا حمل صورت جسمیہ پر واجب ہوگا اس بنا پر کہ ظاہر نظر میں وہی جسم ہے مگر اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ظاہر نظر میں صورت جسمیہ کا جسم ہونا صورت

جسمیہ کے محمول ہونے کے وجوب کی دلیل نہیں ہوسکتی زیادہ سے زیادہ صحت کی دلیل ہوسکتی ہے لہذا وجب کالم یکن پر عطف نہیں ہے بلکہ اقول کے تحت مندرج ہے اور شارح یہاں ایک دوسرا اضطراب بیان کرکے مصنف پر دوسرا اعتراض کرنا چاہتے ہیں اور اس صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ مصنف کے کلام میں جسم کو صورت جسمیہ پر محمول کر سکتے ہیں کیونکہ ظاہر نظر میں صورت جسمیہ جسم ہے اور صورت جسمیہ پر محمول کرنا مصنف کے آئندہ کلام یعنی لو کانت جسماً لکانت مرکبۃ من الہیولیٰ کے مناسب نہیں ہے لہذا مصنف کے کلام میں یہ بھی ایک اضطراب ہے اس اضطراب کا بعض محشیوں نے یہ جواب دیا ہے کہ جسم سے عام معنی مراد لیا جائے یعنی خواہ جسم طبعی ہو یا صورت جسمیہ اور مصنف کے آئندہ کلام کا یہ مطلب ہے کہ اگر جسم ہوگا یعنی خواہ جسم حقیقی ہو یا صورت جسمیہ ہو جب تینوں جہات میں منقسم ہوگا تو ہیولیٰ کا جز ہوکر موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ انفصال کا قبول کرنے والا ہیولیٰ ہی ہے تو مصنف کے دونوں کلام میں مناسبت ہوجائے گی اور اضطراب رفع ہی جائے گا ۱۲ ۵؎ قولہ بناء علی انہا الخ یہاں شارح کے کلام میں اضطراب ہے کیونکہ یہاں فرماتے ہیں بادی النظر میں جسم صورت جسمیہ ہے اور کلام سابق میں فرما چکے ہیں کہ جسم کا معنی متبادر جسم طبعی ہے ۱۲

وکل واحد منهما باطل اما انه لایجوز ان یکون خطا فلان وجود الخط علی سبیل الاستقلال ای الجوهری محال لانه[1] اذا انتهی الیه طرفا السطحین قیدهما بعضهم بالمستقیمی الاضلاع اقول هذا القید مضر لنا لانه لایتم المطلوب الا بابطال الخط الجوهری مطلقا سواء کان مستقیما او غیره وهذا مخصوص بابطال المستقیم منه علی انه یکفی ح فی ذلك استقامة ضلع من کل منهما ولا حاجة الی استقامة جمیع اضلاعهما ترجمہ اور ان میں سے ہر ایک باطل ہے۔ بہرحال یہ بات کہ خط ہونا جائز نہیں ہے تو اسلئے کہ خط کا وجود علی سبیل الاستقلال محال ہے اسلئے کہ جب اس کی دو سطح کی طرف ملیں گے، بعض نے ان اطراف کو مستقیم الاضلاع سے مقید کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید ہمارے لیے مضر ہے مطلوب تام نہ ہوگا۔ لیکن مطلقاً خط جوہری کو باطل کرنے سے برابر ہے کہ وہ مستقیم ہو یا اس کے علاوہ ہو اور یہ قید صرف مستقیم خطوط کے باطل کرنے کے ساتھ خاص رہے گی علاوہ اس کے ضلع کا مستقیم ہونا کافی ہے جمیع اضلاع کے مستقیم ہونے کی حاجت نہیں ہے۔

[1] قولہ لانہ اذا انتہیٰ الخ یہ خط جوہری کے ابطال کی دلیل ہے یہ جزء لایتجزی کے ابطال کی بھی اصلی دلیل ہے قدرے تغیر کے ساتھ وہاں ایک جزء لایتجزی کو دو اجزاء لایتجزی کے درمیان فرض کرکے تردید کیا تھا یہاں خط جوہری کی طرف دو سطحیں ملاقی ہوں یعنی

دو سطح کے درمیان خط جوہری واقع ہو تو دونوں سطح کے اطراف اس خط سے ملاقی ہوں گے تو دو حال سے خالی نہیں، وہ خط جوہری دو سطح کے اطراف کے آپس میں ملاقی ہونے سے مانع ہوں گے یا نہیں، شق ثانی میں تداخل لازم آئے گا اور تداخل جواہر کا محال ہے کیونکہ دُو خط کا مجموعہ ایک خط سے بڑا ہوتا ہے اور تداخل کی صورت میں بڑا نہیں ہوگا تو بداہت کے خلاف لازم آئیگا اور شق اول میں خط جوہری کا عرض میں بھی انقسام لازم آئے گا، اور یہ بھی محال ہے پس خطِ جوہری کا وجود محال ہے کیونکہ جو محال کو مستلزم ہو وہ محال ہے ۱۲ ؎۲ قولہ اذا انتہی الیہ الخ مصنف نے اذا انتہی الیہ طرفا السطحین فرمایا اذا وقع الخط بین الخطین نہیں فرمایا حالانکہ یہ مختصر ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ جب یہ فرماتے کہ دُو خط کے درمیان وہ خط جوہری واقع ہو تو ذہن اس طرف جاتا کہ تینوں خط جوہری ہیں تو اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ خط جوہری ایک فرد میں منحصر ہو، ـــــ تو خط جوہری کے درمیان واقع ہونا محال اس لیے مصنف نے یہ فرمایا کہ اگر ہیولیٰ صورت سے مجرد ہو کر خط جوہری ہو گا چونکہ فلک الافلاک کے سطح اعلیٰ پر نہیں ہو سکتا اور خلاء محال ہے لہٰذا اس کا دو جسموں کے درمیان ضرور واقع ہوگا اور دونوں جسم کے اطراف کے جو سطح ہیں درمیان واقع ہو گا اور دونوں سطح کے اطراف اس خطِ جوہری کی طرف منتہی ہوں گے اور مماس ہوں گے ۱۲ ؎۳ قولہ قیدہما بعضہم الخ بعض شراح نے دونوں سطحوں کو مستقیم الاضلاع کے ساتھ مقید کر دیا ہے تو شارح اس پر دُو اعتراض کرتے ہیں اول اعتراض یہ ہے کہ جب مستقیم الاضلاع کی قید ہوگی تو یہ دلیل صرف اسوقت جاری ہوگی جب وہ خط جوہری مستقیم ہو تو مطلوب حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں صرف خط جوہری مستقیم کا ابطال ہوگا اور مطلوب مطلقاً خطِ جوہری کا باطل کرتا ہے اور ثانی اعتراض یہ ہے کہ جب خط جوہری مستقیم ہوگا تو دلیل کے جاری ہونے کے لیے دونوں سطح کا ایک ایک ضلع مستقیم ہونا کافی ہے مستقیم الاضلاع بصیغہ جمع کیوں کہا گیا اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں سطح کے تمام اضلاع کا مستقیم ہونا ضروری ہے، حالاں کہ اسکی ضرورت نہیں ہے اعتراض اول کا یہ جواب ہے کہ بعض شراح نے مستقیم الاضلاع کی قید محض دلیل کی وضاحت کے لیے لگائی اس وجہ سے نہیں کہ دلیل کا اجرا موقوف ہے مستقیم الاضلاع ہونے پر دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بعض شراح نے مافوق الواحد کے اعتبار سے اطلاق کیا ہے کیونکہ جب دو سطح ہیں اور دونوں کا ایک ایک ضلع مستقیم ہونا چاہیئے تو دُو ضلع مستقیم ہوئے لہٰذا جمع کا صیغہ اطلاق کر دیا گیا ۱۲

فاما ؎۱ ان یحجب من تلاقیہما اولا یحجب لاجائز ان لا یحجب والا لزم تداخل الخطوط وھو محال لان کل خطین مجموعہما اعظم من الواحد والتداخل یوجب خلافہ فان قیل ان اراد ان کل خطین مجموعہما اعظم من احدہما فی جہۃ الطول فمسلم لکن لیس الکلام فی اجتماعہما فی الطول بل فی العرض وان اراد فی جہۃ العرض فممنوع اذ لا عظم للخط فی تلک الجہۃ ترجمہ پس یا خط جوہر دونوں کی تلاقی

سے حاجب ہو گا یا نہ ہوگا۔ حاجب نہ ہونا جائز نہیں ہے۔ ورنہ خطوط کا تداخل لازم آئیگا اور یہ محال ہے اس لیے کہ دونوں خط کا مجموعہ ایک خط سے بڑا ہوگا اور تداخل اسکے خلاف کو واجب کرتا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے اور کہا گیا ہے کہ اگر مصنف نے اپنے قول کُل سے خطین اعظم من احدہما سے طول میں بڑا ہونا مراد لیا ہے تو مانتے ہیں لیکن کلام ان کے اجتماع طول میں نہیں ہے بلکہ عرض کی جانب کا اجتماع مراد ہے اور اگر جہت عرض میں بڑا ہونا مراد لیا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے، اسلئے کہ خط میں جہت عرض پر کمی بیشی نہیں ہوتی۔"

[1] قولہ فاما ان یحجب الخ یعنی جب خطِ جوہری کی طرف دو سطحوں کا کنارہ منتہی ہو گا تو دو حال سے خالی نہیں یا وُہ خطِ جوہری سطح کے دونوں کناروں کے جو خط ہیں ملنے سے مانع ہوگا یا مانع نہیں ہوگا شق ثانی یعنی مانع نہ ہونا اسوجہ سے باطل ہے کہ تداخل لازم آئیگا کیونکہ مانع نہ ہونیکی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ خط جوہری دونوں سطحوں میں سے کسی میں داخل ہو جائے اور دونوں کنارے آپس میں مل جائیں اور تداخل محال ہے ، شارح فرماتے ہیں تداخل بداہتہً محال ہے اور مصنف تداخل محال ہونیکی دلیل بیان کرتے ہیں کہ تداخل میں حجم زائد نہیں ہوتا تو جن دو نقطوں میں تداخل ہوگا ان دونوں کا مجموعہ ایک خط سے زائد نہیں ہوگا حالانکہ دُو خط کا مجموعہ ایک سے زائد ہونا امر بدیہی ہے تو تداخل کی صورت میں بداہت کے خلاف لازم آئیگا لہذا باطل ہے ۱۲ [2] قولہ قیل ان اراد الخ اس دلیل پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جس مقدمہ پر یہ دلیل مبنی ہے یعنی دُو خط کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے اس سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ دُو خط کا مجموعہ طول میں بڑا ہے تو یہ قاعدہ مسلم ہے لیکن چونکہ یہاں دو خط کے عرض کی جانب ملاقی ہونے میں کلام ہے لہذا وہ مقدمہ مفید نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک سے عرض میں بڑا ہوتا ہے تو یہ قاعدہ ہی مسلم نہیں ہے کیونکہ خط میں عرض کی جانب مقدار نہیں ہوگی تو اگر عرض میں ہزاروں خطوط مل جائیں تو مقدار حاصل ہی نہیں ہوگی زائد ہونا تو ابعد ہے ۱۲ [3] قولہ بل فی العرض الخ یعنی خطوط کے جانب عرض میں اجتماع کے بارے میں کلام ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہے کہ جب خط میں عرض نہیں ہوتا تو عرض میں اجتماع کے بارے میں کلام کیسے ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت دو سطحوں کے عرض کے اس خط کے ساتھ ملاقی ہونے میں کلام ہے مگر چونکہ سطح کا کنارہ خط ہوتا ہے لہذا خطوط کا اجتماع ہوگا ۱۲

وتوضيح ان امتناع التداخل انما هو في المقادير من حيث هي مقادير فما لا مقدار له اصلا لا يمتنع التداخل فيه بوجه من الوجوه وما له مقدار في جهة واحدة فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة فقط وما له مقدار في جهتين فقط

امتنع التداخل فیہ من تینک الجہتین فقط دون الجہۃ الثالثۃ وما لہ مقدار فی الجہات الثلث امتنع التداخل فیہ بالکلیۃ فان قلت[3] فعلی ما ذکرت لا یمتنع التداخل فی الاجزاء الذی لا یتجزی اذ لا مقدار لہا اصلا قلت[4] الحکم بامتناع التداخل فیہا انما ہو علی تقدیر ترکب الجسم منہا اذ علی ہذا التقدیر لو تداخلت لم یحصل من انضمام بعضہا الی بعض ما لہ مقدار فی جہۃ مطلقا فضلا عما لہ مقدار فی الجہات الثلث انتہی

کلامہ ترجمہ اس جگہ اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تداخل کا محال ہونا مقداروں میں ہوا کرتا ہے مقدار ہونے کی حیثیت سے، پس جس میں کوئی مقدار نہیں مثلاً نقطہ، اس میں تداخل ہونا بھی محال نہ ہوگا، کسی بھی طریق پر (طول وعرض وعمق وغیرہ) اور جس میں مقدار ایک جانب میں پائی جاتی ہے صرف تو تداخل اس میں صرف اسی ایک جہت میں محال ہوگا۔ اور جس میں دو جانبوں میں مقدار ہو تو اس میں انہیں میں تداخل محال ہوگا نہ کہ تیسری جہت میں اور جس میں تینوں جہات میں مقدار پائی جاتی ہے تو اس میں تینوں جہات میں تداخل محال ہے یعنی بالکل تداخل محال ہے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے بیان کی بنا پر اجزاء لایتجزی میں تداخل محال نہ ہونا چاہیے کیونکہ اس میں کسی جانب میں مقدار نہیں ہوتی، تو میں جواب دوں گا کہ ان میں تداخل کا محال ہونا اس شرط پر ہے کہ جسم ان اجزاء سے مرکب ہو، کیونکہ اگر اس تقدیر پر اجزاء میں تداخل ہو گیا تو ان اجزاء کے ایک دوسرے سے ملنے میں کوئی مقدار کسی بھی جہت میں حاصل نہ ہوگی، چہ جائے کہ تین جہات میں مقدار کا ہونا اسکی بات ختم ہوئی"۔

[1] قولہ وتوضیحہ الخ اس اعتراض کی توضیح بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ تداخل کے ممتنع ہونیکی علت مقدار ہے لہٰذا جس میں کسی جہت میں مقدار نہیں ہوگی اس میں بالکل تداخل محال نہ ہوگا اور جس شئی میں ایک جانب مقدار ہوگی جیسے خط اس میں صرف ایک ہی جہت میں تداخل محال ہوگا اور جس شئی میں دو جہت میں مقدار ہوگی اس میں انہیں دو جہتوں میں تداخل محال ہوگا جیسے سطح کے طول وعرض میں تداخل محال ہوگا اور عمق میں تداخل محال نہیں ہوگا اور جس شئی میں تینوں جہات مقدار ہوگی اسمیں تینوں جہات میں تداخل محال ہوگا جیسے جسم تو اس توضیح سے معلوم ہوا کہ خط میں تداخل صرف طول میں محال ہوگا عرض عمق میں تداخل محال نہ ہوگا ۱۲ [2] قولہ فما لا مقدار لہ الخ اس قاعدہ سے کہ جس کے لیے بالکل مقدار نہ ہو تداخل اس میں محال نہیں ہوگا یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جس شئے میں یا بالکل مقدار نہیں ہے خواہ جوہر ہو خواہ عرض اس سے مقداری شئی مرکب نہیں ہوگی تو جزء لایتجزی سے کوئی جسم طبعی مرکب نہیں ہوگا اور نقاط سے کوئی جسم تعلیمی مرکب نہیں ہوگا علی ہذا القیاس جس میں ایک جہت میں یا دو جہت میں مقدار ہو وہ بھی ان نقاط سے مرکب نہیں ہوگی یعنی خط اور سطح نقاط سے مرکب نہیں ہوگی ۱۲ [3] قولہ فان قلت الخ یہ اعتراض ما لا مقدار لا یمتنع التداخل پر ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس قاعدہ کے بنا پر اجزاء لایتجزی کا ایک دوسرے میں تداخل محال نہیں ہوگا کیونکہ اجزاء لایتجزی

میں بالکل مقدار نہیں ہوتی تو اجزاء کے ابطال کی دلیل جو امتناع تداخل پر مبنی ہے جاری نہیں ہوگی ۱۲ کے قولہ قلت الخ یہ سوال اور جواب معترض کی طرف سے ہے جو صاحب قیل ہیں یعنی میر سید شریف کے لڑکے اور سید شریف نے اسکو شرح قدیم کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اجزاء لایتجزی میں تداخل کے امتناع کا حکم مطلقاً نہیں ہے بلکہ اجزاء لایتجزی سے جسم کی ترکیب کی بنا پر ہے اس لیے کہ اس تقدیر پر اگر تداخل ہو تو جب اجزاء آپس میں ملیں گے تو حجم اور مقدار بالکل حاصل نہیں ہوگی تو جسم حاصل نہیں ہوگا کیونکہ جسم میں تینوں جہات میں مقدار ہوتی ہے ۱۲

اقول[۱] اذا فرض لخطا الجوهري بين خطين جوهريين بل بين جسمين[۲] فالتداخل هناك محال كما[۳] صرح به شارح المواقف حيث قال لبيان استحالة التداخل بين الاجزاء التي لا تتجزى ان بداهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل في مثله[۴] بحيث يصير حجمهما كحجم واحد منهما وقد ظهر منه ان قوله الحكم بامتناع التداخل انما هو على تقدير تركب الجسم منها مردود لان[۵] تداخل تلك الاجزاء محال في نفسها سواء تركب الجسم منها اولا والتفصيل[۶] ان يقال ان البداهة تحكم بان تداخل الجوهر محال مطلق واما تداخل غيرها فعلوا فصله المعترض فلا يحسن قوله امتناع التداخل انما هو في المقادير من حيث هو مقادير نعم امتناع التداخل في المقادير انما هو من حيث هو مقادير ۱۲ ترجمہ میں کہتا ہوں کہ جب خط جوہری کے درمیان ایک خط جوہری فرض کیا گیا بلکہ دو جسم کے مابین فرض کیا گیا تو اس صورت میں تداخل محال ہے جیسا کہ اس کی صراحت شارح مواقف نے کی ہے جہاں انہوں نے اجزاء لایتجزی کے درمیان تداخل کے محال ہونے کے بیان میں کہا ہے کہ عقل کی بداہت اس بات پر شاہد ہے کہ متحیز بذاتہ محال ہے کہ اپنے مثل میں تداخل کرے۔ اس طور پر کہ دونوں کا حجم تداخل کے بعد ایسا ہو جائے کہ دونوں میں سے ایک کا حجم تھا۔ مجیب کے قول سے ظاہر ہوا کہ تداخل کے محال ہونیکا حکم ان اجزاء سے جسم کے مرکب ہونے کی صورت میں ہے۔ یہ قول مجیب کا مردود ہے کیونکہ ان اجزاء کا تداخل فی نفسہ محال ہے خواہ ان سے جسم مرکب ہو یا نہ ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بداہت کے حکم سے جواہر کا تداخل مطلقاً محال ہے۔ رہے ان کے علاوہ کا تداخل، تو جیسا کہ مجیب نے اسکو تفصیل سے بیان کیا ہے لہٰذا اس کا قول مناسب نہیں ہے کہ مقادیر میں تداخل کا محال ہونا صرف مقادیر میں ہے۔ مقدار ہونے کی حیثیت سے۔ ہاں مقادیر میں تداخل محال ہے مقادیر ہونے کی حیثیت سے

لے قولہ اقول الخ قیل سے جو اعتراض کیا گیا ہے اسکا جواب دیتے ہیں اور فان قلت سے جو اجزاء لایتجزی کے تداخل کے امتناع پر جو نقض کیا گیا ہے اس کا رد بھی کرتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب خط جوہری کو دو خط جوہری کے درمیان یا دو جسم کے درمیان فرض کیا جائیگا تو تداخل محال ہوگا اسکی تصریح شارح مواقف نے کی ہے کہ ایک متحیز بذاتہ کا دوسرے متحیز بذاتہ میں تداخل محال ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اجزاء لایتجزی کا تداخل فی نفسہ محال ہے خواہ اس سے جسم کی ترکیب ہو یا نہ ہو اور فان قلت کے جواب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اجزاء لایتجزی میں تداخل جسم کی اس سے ترکیب کی تقدیر پر محال ہے صحیح نہیں ہے ۱۲ ۲ے قولہ بل بین جسمین الخ اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ خط جوہری کا ابطال دو خط کے درمیان واقع ہونے پر موقوف نہیں ہے بلکہ دو جسم کے درمیان فرض کرکے بھی اس کا ابطال کیا جا سکتا ہے نیز دو خط جوہری کے درمیان فرض کرنے پر یہ اعتراض بھی نہیں ہو سکتا کہ ممکن ہے کہ خط جوہری صرف ایک فرد میں منحصر ہو اور دوسرے افراد ممتنع ہوں کیونکہ اگر ایک فرد میں منحصر ہوگا تو اس کو دو جسموں کے درمیان فرض کرکے دلیل جاری کی جا سکتی ہے نیز اس میں مصنف پر اعتراض ہے کہ انہوں نے خط جوہری کو دو خط عرضی کے درمیان فرض کرکے دلیل کو جاری کیا ہے اسکی کوئی ضرورت نہیں ہے دو جسم کے درمیان فرض کرکے دلیل جاری ہو سکتی ہے کہ مصنف کی دلیل پر یہ اعتراض بھی ہو سکتا ہے کہ خط جوہری میں خط عرضی کا تداخل ممکن ہے تو مصنف کی دلیل سے مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا ۱۲ ۳ے قولہ کما صرح بہ شارح المواقف الخ شارح مواقف بھی سید شریف ہیں اور سابق کلام اور اس کی توضیح جس میں یہ کہا گیا ہے کہ امتناع تداخل کی علت مقدار ہے یہ بھی سید شریف کا کلام ہے لہذا سید شریف کے کلام میں اختلاف ہو گیا اس کا جواب یہ ہے کہ شرح مواقف میں مطلقاً تداخل کو محال کہہ دیا صاحب مواقف کی موافقت میں اور شرح قدیم کے حاشیہ میں جو کلام کیا ہے وہی ان کی تحقیق ہے اور محققین کی بھی یہی رائے ہے کہ تداخل کا امتناع مطلقاً نہیں ہے بلکہ مقدار کی جہت سے ہے ۱۲ ۴ے قولہ بحیث یصیر الخ یعنی متحیز بذاتہ کا دوسرے متحیز بذاتہ میں تداخل اسطرح کہ دو حجم ایک ہو جائے ممتنع ہے اتحاد حجم کی قید دلالت کرتی ہے کہ ذوات حجم کا تداخل ممتنع ہے اور چونکہ اجزاء لایتجزی میں حجم نہیں ہوتا ہے لہذا ان میں تداخل جسم کی ترکب کی تقدیر پر ممتنع ہوگا مطلقاً تداخل ممتنع نہیں ہوگا پس شارح کا اس حکم کو مردود کہنا صحیح نہیں ہے ۱۲ ۵ے قولہ لان تداخل تلک الاجزاء الخ یہ مردود کی دلیل ہے اس کا جواب حاشیہ سابقہ میں گزر چکا ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ انما ہو علی تقدیر ترکب الجسم منہا سے جو حصر معلوم ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اجزاء لایتجزی میں تداخل کا امتناع ذو مقدار ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ تداخل کی تقدیر پر جسم کا ترکب ان اجزاء سے نہیں ہوگا ۱۲ ۶ے قولہ والتفصیل یعنی امتناع تداخل کی تفصیل یہ ہے کہ جواہر میں تداخل مطلقاً محال ہے، خواہ مقداری ہو یا غیر مقداری ہو اور اعراض میں تداخل کے محال ہونیکی وہی تفصیل ہے جو معترض نے کی ہے کہ اگر جسمیں ایک جانب مقدار ہو تو اسمیں ایک جانب تداخل محال ہوگا مثلاً خط میں طول میں مقدار ہے تو طول کی جانب تداخل محال ہوگا اور دو جانب مقدار ہو تو دونوں جانب تداخل محال ہوگا جیسے سطح میں طول عرض میں مقدار ہے تو جانب طول و عرض میں تداخل محال ہوگا اور اگر تینوں

جانب مقدار ہو تو ہر جانب تداخل محال ہوگا، جیسے جسم تعلیمی مگر شارح کے اس قول پر کہ جواہر میں مطلقاً تداخل محال ہے یہ اعتراض ہے کہ اشراقیین کے نزدیک مکان بعد مجرد کو کہتے ہیں اور بعد مکانی جوہر ہے اور متمکن کے بعد میں تداخل کرتا ہے مکان کی بحث میں شارح نے بھی اعتراف کیا ہے کہ بعد مجرد عن المادہ کا تداخل جائز ہے ۱۲ ؎ قولہ فلایحسن الخ شارح معترض کی توضیح پر اعتراض کرتے ہیں۔ اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ معترض کی توضیح میں التداخل انما ہو فی المقادیر من حیث مقادیر میں لفظ انما سے دو حصر مستفاد ہوتا ہے اول امتناع تداخل کا حصر مقدار میں اور ثانی امتناع تداخل کی علت کا حصر مقادیر میں تو حصر ثانی مسلم ہے اور حصر اول مسلم نہیں ہے لیکن شارح نے لایحسن فرمایا لایصح نہیں فرمایا کیونکہ توجیہ ممکن ہے توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ انما کا تعلق صرف من حیث ہو مقادیر سے ہو اور فی المقادیر سے نہ ہو تو صرف حصر ثانی پر دلالت ہوگی اور یہ صحیح ہے ۱۲

وقد یجاب ؎ عن اصل الاعتراض بأن الناظر معترف بأن مجموع الخطین اعظم من احدهما فی الطول فلو تداخل الخط المستقل المتوسط بین الخطین العرضیین فی احدهما لم یکن الممتد اخلان معا اطول من احدهما والا لم یکن الخط المستقل متوسطا بینهما بل یقع خارجا عنهما لکن المفروض انه متوسط هف اقول ؎ فساده ظاهر لان الناظر معترف بأن کل خطین مجموعهما اعظم من الواحد اذا کان متلاقیین فی الطول واما اذا کانا متلاقیین فی العرض فلا ترجمہ اصل اعتراض کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ معترض کو اس بات کا اعتراف ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک کے بمقابل جہت طول میں بڑا ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر وہ خط مستقل جو دو خط کے وسط میں فرض کیا گیا ہے اگر یہ دونوں خط عرض ایک دوسرے میں تداخل کر گئے تو تداخل کرنے والے دونوں مل کر جانب طول میں دوسرے سے بڑے نہ ہوں گے ورنہ تو خط متوسط دونوں کے درمیان میں نہ رہے گا بلکہ دونوں کے باہر میں واقع ہوگا مگر فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ وسط میں ہے یہ خلاف مفروض ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا فاسد ہونا بالکل ظاہر ہے۔ صاحب قیل اس بات کا معترف ہے کہ دو خط کا مجموعہ خط واحد سے بڑا ہوتا ہے جب دونوں جہت طول میں ملاقی ہوں اور بہر حال جب وہ عرض میں ملاقی ہوں تو نہیں "

؎ قولہ قد یجاب الخ قیل سے جو اعتراض ہے اس کا کسی نے جواب دیا ہے یہ جواب اس امر پر مبنی ہے کہ معترض نے جو یہ فرمایا ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک سے طول میں بڑا ہوتا ہے مطلقاً ہے یعنی خواہ دونوں خط طول

میں مجتمع ہوں یا عرض میں مجتمع ہوں ہر حال میں مجموعہ بڑا ہوگا۔ تو جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب دو خط کا مجموعہ بڑا ہوتا ہے، تو اگر خط جوہری جو دو خط عرضی کے درمیان ہے کسی ایک خط میں تداخل کرے تو دونوں مل کر ایک سے اطول نہیں ہوں گے کیوں کہ اگر اطول ہوئے تو خط جوہری وسط میں نہیں رہیگا نکل کر باہر ہو جائیگا حالانکہ اس کو وسط میں فرض کیا ہے تو خلف لازم آئیگا ۱۲ ۔ قولہ اقول الخ جواب کے مبنی کو باطل کرتے ہیں کہ جواب امر فاسد پر مبنی ہے اور مبنی علے الفاسد فاسد ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دو خط کا مجموعہ طول میں مطلقا بڑا نہیں ہوتا بلکہ جب دو خط طول میں مجتمع ہوں، تو مجموعہ بڑا ہوگا اور اگر دو خط عرض میں مجتمع ہوں تو دونوں کا مجموعہ ایک سے بڑا نہیں ہوگا معترض بھی اسی کا قائل ہے کیونکہ معترض نے یہ تصریح کر دی ہے کہ کلام دونوں خط کے اجتماع فی الطول میں نہیں ہے بلکہ اجتماع فی العرض میں ہے تو اگر ہر حال میں اعظم سمجھتا ہو تو تفریق کی کوئی وجہ نہیں ہوتی ۱۲

ولا جائز ان یجب والا لانقسم الخط فی جھتین لان ما یلاقی احدھما غیر ما یلاقی الاخر وھو محال واما انہ لا یجوز ان تکون سطحا فلانھا لو کانت سطحا فاذا انتھی الیہ طرفا الجسمین فاما ان یجب تلاقیھما او لا یجب و کل واحد منھما بطل علی ما مر فی الخط واما انہ لا یجوز ان تکون جسما فلانھا لو کانت جسما لکانت مرکبۃ من ھیولی والصورۃ لما مر واما انہ لا سبیل الی الثانی فلانھا اذا کانت غیر ذات وضع فاذا اقترنت بھا الصورۃ الجسمیۃ وصارت ذات وضع بالضرورۃ فاما ان لا تحصل فی حیز اصلا او تحصل فی جمیع الاحیاز او تحصل فی بعض الاحیاز دون بعض

ترجمہ اور جائز نہیں ہے کہ خط وسط واجب ہے ورنہ خط وسط منقسم ہو جائیگا دو جہتوں میں کیونکہ وسط کا وہ حصہ جو ان میں سے کسی ایک سے ملاقی ہے وہ غیر ہے، اس جانب سے کہ جس طرف سے متوسط دوسرے خط سے ملاقی ہے اور یہ محال ہے اور بہر حال یہ جائز نہیں کہ سطح ہو، کیونکہ اگر سطح ہو تو جب اس کی طرف دو جسم کی سطح آکر ملے گی تو یا ان دونوں کے تلاقی سے مانع ہوگی یا نہیں، دونوں صورت باطل ہے جیسا کہ خط میں گزر چکا ہے اور بہر حال یہ بات کہ جسم ہونا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اگر ہیولی جسم ہوگا تو ہیولی اور جسم سے مرکب ہوگا جیسا کہ بارہا گزر چکا ہے اور رہی یہ بات کہ دوسری صورت باطل ہے تو اس لیے کہ ہیولی جب غیر ذات وضع ہوگا تو جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ مقارن ہوگی اور اس وقت وہ بداہتہً ذات وضع ہو جائے گا تو بس وہ کسی حیز میں بھی حاصل نہ ہوگا یا جمیع احیاز میں حاصل نہ ہوگا یا بعض حیز میں حاصل ہوگا اور بعض میں حاصل نہ ہوگا۔

۱؎ قولہ ولا جائزان یجب الخ شق ثانی کا ابطال کرچکے اب شق اول کا ابطال کرتے ہیں کہ اگر خط وسط دونوں سطح کے ملاقی ہونے سے مانع ہے تو اس خط جوہری کا دو جہت یعنی طول وعرض میں انقسام لازم آئے گا کیونکہ خط طول میں منقسم ہوتا ہے عرض میں بھی منقسم ہونا لازم آئیگا اور خط کا عرض میں منقسم ہونا محال ہے عرض میں انقسام اسوجہ سے لازم آئے گا کہ اس خط میں دو جانب ہوں گے۔ ایک جانب میں ایک سطح سے ملاقی ہوگا اور دوسری جانب سے دوسری سطح سے ملاقی ہوگا تو خط میں دو جانب کا ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے اس پر وہی اعتراض ہے جو جزء لایتجزی کی بحث میں کیا گیا ہے کہ خط میں دو طرف کا ہونا لازم آئے گا خط کا انقسام لازم نہیں آئیگا کیونکہ اطراف کا حلول طریانی ہوتا ہے اور حال طاری کے انقسام سے محل کا انقسام نہیں ہوتا ۱۲ ۲؎ قولہ واما انہ لا یجوز الخ یہاں سے ہیولیٰ مجردہ کا سطح ہونا باطل کرتے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ مجردہ سطح ہو تو اس کو دو جسموں کے درمیان فرض کریں گے تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا دونوں جسموں کے ملاقی ہونے سے مانع ہوگا یا مانع نہیں ہوگا اور دونوں شقیں باطل ہیں اول اس وجہ سے باطل ہے کہ مانع ہونے کی صورت میں سطح جوہری کا عمق میں انقسام لازم آئیگا اور شق ثانی اسوجہ سے محال ہے کہ جب ملاقی ہونے سے مانع نہیں ہوگا تو دونوں جسموں کے سطح میں سے کسی سطح میں متداخل ہو جائیگا اور تداخل محال ہے اس پر بھی وہی اعتراضات ہوں گے جو خطِ جوہری کے ابطال کی دلیل پر گزر چکے ہیں ۱۲ ۳؎ قولہ واما انہ لایجوز الخ یعنی ہیولیٰ مجردہ عن الصورۃ جسم نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اگر جسم ہوگا تو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض اور محال ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر ہیولیٰ صورت جسمیہ سے مجرد ہو کر اگر تینوں جہات میں منقسم ہو تو اس کے ساتھ صورت جسمیہ کا ہونا لازم آئیگا مگر صورت جسمیہ کا ہیولیٰ کے لیے جزء ہونا لازم نہیں آئے گا کہ ترکیب لازم آئے لہٰذا بجائے لکانت مرکبۃ من الہیولیٰ والصورۃ کے لکانت مقرونۃ من الصورۃ کہنا چاہیئے ۱۲ ۴؎ واما انہ لاسبیل الخ یعنی تردید اول کی شق ثانی یعنی ہیولیٰ مجردہ کا غیر ذات وضع ہونا اس شق کو باطل کرنے کی دلیل بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب ہیولیٰ مجردہ ذات وضع نہیں ہے تو جب صورتِ جسمیہ اسکو لاحق ہوگی تو جسم بن جائیگا اور ہر جسم کے لیے حیز ضروری ہے اور ہر متحیز ذات وضع ہوتا ہے تو ہیولیٰ بواسطہ صورت جسمیہ کے ذات وضع ہو جایگا اور ذات وضع کے لیے حیز ہوتا ہے تو یہاں تین احتمالات ہیں یا ہیولیٰ کسی حیز میں نہیں ہوگا یا تمام احیاز میں ہوگا یہ دونوں بداہۃً باطل ہیں یا بعض احیاز میں ہوگا یہ بھی باطل ہے اس لیے کہ ان کی نسبت تمام احیاز کیطرف برابر ہے لہٰذا بعض میں ہونا ترجیح بلا مرجح ہے ۱۲

قیل۱؎ علیہ یجوز ان لایقترن بہا الصورۃ ابدا او یجب بانہا بالنظر الی ذاتہا ان لم تقبل الصورۃ لم تکن ہیولی بل من المفارقات وان قبلتہا فلحوق الصورۃ ممکن لہا بحسب ذاتہا والممکن لایلزم منہ المحال۲؎ لایقال الممتنع بالغیر یمکن ان یستلزم ممتنعا بالذات کما ان عدم العقل الاول یستلزم عدم الواجب وہو ممتنع لذاتہ لانا نقول الممکن بالغیر یستلزم ممتنعا بالذات

من حیث انه ممتنع فان استلزم عدم العقل الاول عدم الواجب من حیث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الی ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجیة فلا یستلزم المحال والا لم یکن ممکنا بالذات وههنا لیس کذلک لان الهیولی المجردة اذا نظر الیها فی حد ذاتها من غیر نظر الی المانع وفرض لحوق الصورة ایاها یلزم منه مح وقد یجاب عنه ایضا بان الکلام فی هیولی الاجسام هل کانت مقترنة بالصورة فی اصل الفطرة غیر منفکة عنها کما هی الآن او کانت فی اصل الفطرة مجردة ثم اقترنت بالصورة

ترجمہ اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ہیولیٰ کے ساتھ کبھی بھی صورت مقارن نہ ہو ، تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بات اس کی ذات کو مد نظر رکھ کر ہو رہی ہے اور اگر بالذات وہ صورت کو قبول نہ کریگا ، تو ہیولیٰ نہ ہوگا بلکہ مفارقات میں سے ہوگا اور اگر بالذات قبول کرتا ہے تو صورت کا لحوق ہیولیٰ کے ساتھ بحسب الذات ممکن ہوگا اور ممکن وہ ہے جس کے فرض وقوع سے محال لازم نہ آئے لیکن صورت جسمیہ کا عارض ہونا محال کو مستلزم ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ممتنع بالغیر کا ممتنع بالذات کو مستلزم ہونا ممکن ہے جیسے عقل اول کا عدم عدم واجب کو مستلزم ہے اور یہ لذا تہ ممتنع ہے ، کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ ممتنع بالغیر ممتنع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے ممتنع ہونے کی حیثیت سے ۔ اسلئے کہ عقل اول کے عدم کا عدم واجب کو مستلزم ہونا اس حیثیت سے ہے کہ عقل اول کا وجود واجب ہے اور اس کا عدم ممتنع ہے واجب الوجود کی وجہ سے ۔ اور بہر حال اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اور امور خارجیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے تو یہ محال کو مستلزم نہ ہوگا ، ورنہ ممکن بالذات باقی نہ رہے گا ، اور یہاں پر ایسا نہیں ہے کیونکہ مجردہ جب اس کو اس کی ذات کی طرف نظر کیا جائے اور مانع کی جانب نہیں اور جسمیہ کا لاحق ہونا اس کے ساتھ فرض کر لیا جائے تو اس سے محال لازم آتا ہے ۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کلام اجسام کے ہیولیٰ میں ہو رہا ہے کہ اصل فطرت میں آیا ہیولیٰ صورت کے ساتھ مقارن غیر منفک تھا جس طرح پر آج ہے یا اصل فطرت میں صورت سے مجرد تھا ، پھر بعد میں صورت کے ساتھ مقارن ہو گیا ۔

لے قولہ قیل علیہ الخ مصنف کی اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ محال اسوجہ سے لازم آیا ہے کہ ہیولیٰ مجردہ کا صورت جسمیہ کے ساتھ اقتران فرض کیا گیا ہے ممکن ہے کہ ہیولیٰ کبھی صورت جسمیہ کیساتھ مقترن نہ ہو ۔ یعنی ہیولیٰ مجردہ کی طبیعت ہی اقتران بالصورت

سے مانع ہو تو جب کبھی متحیز نہیں ہوگا تو ترجیح بلا مرجح نہیں لازم آئے گی اجیب سے اس کا جواب ہے جواب کی تقریر یہ ہے کہ اگر وہ بالذات صورت جسمیہ کی مقارنت سے مانع ہوگا تو وہ ہیولیٰ نہیں ہوگا کیونکہ ہیولیٰ اس محل کو کہتے ہیں جو صورت جسمیہ کو قبول کرتا ہو بلکہ وہ مفارقات میں سے ہوگا یعنی عقول و نفوس میں ہوگا اور ہیولیٰ عقول و نفوس میں سے نہیں ہے اور اگر صورت جسمیہ کے قابل ہوگا تو صورت جسمیہ کے اس کے ساتھ لاحق ہونا ممکن ہوگا اور ممکن اس کو کہتے ہیں جس کے فرض وقوع سے محال نہ لازم ہو اور صورت کے مقارن فرض کرنے سے محال لازم آرہا ہے پس معلوم ہوا کہ یہ محال مقارنت کیوجہ سے لازم نہیں ہے بلکہ تجرد کیوجہ سے لازم آتا ہے ۱۲ ؎ قولہ لایقال الخ اس قاعدہ پر کہ ممکن وہ ہے جس سے محال لازم نہ ہو، اعتراض کرتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن وہ ہے جو ممتنع کو بالکل مستلزم نہ ہو کیوں کہ ممتنع بالغیر ممکن بالذات ہوتا ہے اور ممتنع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے مثلاً عقل اول کا عدم ممکن بالذات ہے مگر ممتنع بالذات کو مستلزم ہے کیونکہ عقل اول معلول ہے اور واجب تعالیٰ علت تامہ ہے اور معلول کا عدم علت تامہ کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا عقل اول کا عدم واجب تعالیٰ کے عدم کو جو ممتنع بالذات ہے مستلزم ہے تو ہوسکتا ہے کہ صورت جسمیہ کی مقارنت ممکن بالذات ممتنع بالغیر ہو لہٰذا مقارنت کے فرض وقوع سے محال لازم آئیگا لانا نقول سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ ممتنع بالغیر ممکن بالذات ہوتا ہے تو دو جہت ہوتی ہے ایک ممکن بالذات کی اور دوسری جہت امتناع بالغیر کی تو وہ جہت اول یعنی امکان ذاتی کے اعتبار سے کسی محال کو مستلزم نہیں ہوتا بلکہ جہت ثانی یعنی امتناع بالغیر کے اعتبار سے محال کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا مستلزم للمحال محال ہوا مثلاً عقل اول کا عدم ممکن بالذات ہونے کے اعتبار سے محال بالذات یعنی واجب الوجود کے عدم کو مستلزم نہیں ہے بلکہ ممتنع بالغیر ہونے کے اعتبار سے محال بالذات کو مستلزم ہے اور صورت جسمیہ کی مقارنت میں یہ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ ہیولیٰ مجردہ کو نفس ذات کی طرف نظر کرنے پر بلا کسی امر خارج کے لحاظ کئے ہوئے صورت کا لحوق محال کو مستلزم ہے ۱۲ ؎ قولہ والا لم یکن ممکنا الخ یعنی اگر نفس ذات کے اعتبار سے محال کو مستلزم ہو تو ممکن بالذات نہیں ہوگا کیونکہ ممکن اس کو کہتے ہیں جس کی ذات کی طرف وجود اور عدم کی نسبت برابر ہو اور جب اس کا وجود محال کو مستلزم ہوگا تو اس کی طرف عدم اور وجود کی نسبت برابر نہ رہی تو ممکن نہ ہوگا ۱۲ ؎ قولہ وہہنا لیس الخ یعنی لحوق صورت عدم عقل اول کے مثل نہیں ہے یعنی صورت جسمیہ کا لحوق ہیولیٰ مجردہ کیساتھ نظراً الی الذات محال کو مستلزم ہے لہٰذا معترض کا قیاس قیاس مع الفارق ہے ۱۲ ؎ قولہ من غیر نظر الی المانع الخ اس پر یہ اعتراض ہے کہ مانع سے قطع نظر مانع کے عدم فی نفس الامر کو مقتضی نہیں ہے تو ہوسکتا ہے کہ عدم مانع ممتنع ہو اور اسی کے فرض کرنے کی وجہ سے محال لازم آیا ہو بلکہ ہوسکتا ہے کہ مانع ہیولیٰ مجردہ کے لیے لازم ہو اور چونکہ لازم کے عدم سے ملزوم کا عدم ہوجاتا ہے تو جب مانع نہیں ہوگا ہیولیٰ بھی موجود نہیں رہیگا تو صورت جسمیہ کا لحوق کس کے ساتھ ہوگا ۱۲ ؎ قولہ وقد یجاب الخ یعنی قیل سے جو اعتراض ہے کہ ممکن ہے کہ کبھی صورت مقارن نہ ہو اس کا جواب یہ ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہیولیٰ مجردہ میں تین احتمالات ہیں اول ہیولیٰ مجردہ ازلاً و ابداً ثانی ہیولیٰ مجردہ ابتداً اور مقارن انتہاً اور ثالث مقارن ابتداً و مجردہ انتہاً یہاں کلام نوع ہیولیٰ میں نہیں ہے بلکہ خاص قسم ثانی میں ہے کہ اجسام موجودہ کا ہیولیٰ اصل فطرت میں مقارن ہے یا پہلے مجردہ تھا پھر مقارن ہوا اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ اعتراض نہیں

ہوسکتا کہ ممکن ہے کبھی مقارن نہ ہو کیونکہ وہ بالفعل مقارن ہے ۱۲

والاول والثانی محال لان بالبداھۃ والثالث ایضا محال لان حصولھا فی کل واحد من الاحیاز ممکن لان الھیولی علی ذلک التقدیر نسبتھا الی جمیع الاحیاز علی السویۃ وکذالک نسبۃ الصورۃ الجسمیۃ فانھا تقتضی حیزا لا معینا ترجمہ اور اول اور ثانی دونوں محال ہیں بداہۃ اور تیسرا بھی محال ہے اسلئے کہ اس کا حصول ہر حیز میں ممکن ہے کیونکہ ہیولی اس صورتمیں اس کی نسبت تمام حیز میں برابر ہے اسی طرح صورت کی نسبت ہے کیونکہ وہ بھی حیز مطلق کا تقاضہ کرتی ہے متعین حیز کا تقاضہ نہیں کرتی۔

لے قولہ والاول والثانی الخ احتمالات ثلاثہ کا باتفصیل ابطال کرتے ہیں فرماتے ہیں احتمال اول اور ثانی ہیولی مجردہ کا اقتران صورت کے بعد کسی حیز میں نہ ہونا یا تمام احیاز میں ہونا بداہۃً باطل ہے بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کردیا کہ محیط عالم کے لیے کوئی جسم حاوی نہیں ہے لہذا اس کے لیے کوئی حیز نہیں لہذا ہیولی مجردہ اگر مقارن ہو تو محیط عالم کی طرح اگر اس کیلئے بھی کوئی حیز نہ ہو تو کیا محذور ہے نیز عالم اجسام کا ہیولی تمام احیاز میں پایا جاتا ہے تو اگر ہیولی مجردہ اقتران صورت کے بعد تمام احیاز میں موجود ہو کیا محذور ہے لہذا دونوں احتمال کے استحالہ کے متعلق بداہت کا دعوی غیر مسموع ہے ۱۲ ٢ے قولہ لان الھیولی الخ یہ احتمال کے ابطال کے دلیل کے پہلے مقدمہ کی دلیل ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ مجرد کی تقدیر پر ہیولی مجرد ہے اور مجرد کی نسبت تمام احیاز کی طرف مساوی ہوتی ہے اسیطرح صورت جسمیہ مطلق حیز کی مقتضی ہے معین حیز کی مقتضی نہیں ہے، لہذا ہیولی کا اقتران صورت کے بعد تمام احیاز میں حصول ممکن ہے اس دلیل پر اعتراض ہے کہ یہ دلیل اس ہیولی کے بارے میں جاری نہیں ہوگی، جو بالفعل صورت کے ساتھ مقارن ہو کر جسم میں موجود ہے کیونکہ تجرد کے بعد اسکی نسبت تمام احیاز کی طرف مساوی نہیں بلکہ جب جسم میں ایک مرتبہ مقارن ہو کر جس حیز میں وہ رہ چکا ہے اس کے ساتھ خصوصیت ہے جب مجرد ہو کر پھر مقارن ہوگا تو اسی خصوصیت کی وجہ سے اسی حیز کا مقتضی ہوگا تو ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ دلیل عناصر کے ہیولی میں جاری ہوگی کیونکہ عناصر چونکہ ایک دوسرے سے بدلتے رہتے ہیں اسوجہ سے عناصر کے ہیولی کی ماہیت متحد ہے تو اقتران سے پہلے چونکہ ذات دمتنع نہیں ہے اسوجہ سے کسی حیز کا مقتضی نہیں ہوگا اور صورت کے ساتھ اقتران کے بعد بھی معین حیز کا مقتضی نہیں ہوگا صورت جسمیہ مطلق حیز کی مقتضی ہے تو معین حیز میں ہونے کی وجہ سے ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی بخلاف افلاک کے ہیولی کے کہ افلاک کے ہیولی کی ماہیتیں مختلف ہیں اقتران سے پہلے کسی حیز کی مقتضی نہیں ہوگی اور اقتران کے بعد معین حیز کی مقتضی ہوگی لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی ۱۲

فلو حصلت فی بعض الاحیاز دون بعض یلزم الترجیح بلا مرجح وھو

محال قیل[1] یجوزان تقتضیہ الصورۃ النوعیۃ المقارنۃ للصورۃ الجسمیۃ علی ماسنذکرہ اجیب[2] بان الصورۃ النوعیۃ وان عینت مکانا کلیا لکن نسبتھا الی جمیع اجزائہ واحدۃ فلا تصلح مخصصۃ للھیولی بجزء معین منھا ولک[3] ان نقول یجوزان یقارن الھیولی صورۃ اخری اوحالۃ من الاحوال تعین بھا بعض اجزاء المکان الکلی و[4] ایضا قد تکون الھیولی المجردۃ ھیولی عنصر کلی فلا حاجۃ فی التخصیص الی غیر الصورۃ النوعیۃ ترجمہ پس اگر بعض حیز میں حاصل ہو اور بعض دوسرے حیز میں حاصل نہ ہو تو ترجیح بلامرجح لازم آئے گی اور یہ محال ہے اور کہا گیا ہے، کہ ہوسکتا ہے کہ صورت نوعیہ جو صورت جسمیہ کے ساتھ متقارن ہوتی ہے، وہ حیز کا تقاضہ کرتی ہے جیسا کہ اثبات صورت نوعیہ کی فصل میں مصنف اسکو ذکر کریں گے تو اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ صورت نوعیہ اگرچہ مکان کا تعین کرتی ہے لیکن اسکی نسبت تمام احیاز کی جانب ایک ہی ہوتی ہے۔ پس صورت نوعیہ حیز کے کسی معین جزء میں ہیولی کے مخصص بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اے مخاطب تیرے لیے جائز ہے۔ کہ یہ کہو کہ جائز ہے کہ ہیولی کے ساتھ کوئی صورت آخر متقارن ہو (جیسے شخصی صورت) یا کوئی خاص حالت سوا احوال میں سے جو ہیولی کے لیے مکان کلی کے بعض کی تعیین کر دیتی ہو اور نیز کبھی ہیولی مجردہ ہیولی... عنصری کلی ہوتا ہے لہذا صورت نوعیہ سے تخصیص کی حاجت نہیں ہوگی۔

[1] قولہ قیل یجوز الخ یہ بعض حیز میں ہونے کی وجہ سے ترجیح بلامرجح کے لزوم پر منع ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شق ثالث کی صورت میں ترجیح بلامرجح ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ صورت نوعیہ صورت جسمیہ کے ساتھ متقارن ہوتی ہے جب ہیولی مجردہ صورت جسمیہ کے ساتھ متقارن ہوگا تو صورت نوعیہ کے ساتھ متقارن ہوگا وہی صورت نوعیہ بعض احیاز کے لیے مرجح ہو جائے گی جسم مطلق حیز کا مقتضی ہے اور صورت نوعیہ خاص نوع کے حیز کو مقتضی ہے اسی حیز کو جس کو صورت نوعیہ مقتضی ہے حیز طبعی کہتے ہیں کما سیأتی ۱۲ [2] قولہ اجیب الخ صاحب قیل کے منع کا جواب دیتے ہیں کہ ترجیح بلامرجح قطعاً لازم آئے گی کیونکہ صورت نوعیہ مکان کلی کو مقتضی ہے یعنی صورت نوعیہ ایسے مکان کی مقتضی ہوتی ہے جس کے اجزاء کثیر ہوتے ہیں جسم کا ہر جزء مکان کے ہر جزء میں ہوتا ہے تو جسم کے لیے صورت نوعیہ مکان کے تمام اجزاء کے مجموعہ کے لیے مقتضی ہو جائے گی اور چونکہ صورت نوعیہ میں تجزی نہیں ہے لہذا جسم کے اجزاء کے لیے اجزاء مکان کی مقتضی نہیں ہوسکتی پس مکان کے اجزاء کے لیے کوئی مرجح نہیں ہے لہذا ترجیح بلامرجح لازم آئے گی مثلاً پانی کی صورت نوعیہ اس کلی مکان کی مقتضی ہے جو زمین کے اوپر اور ہوا کے نیچے ہے مگر پانی کے اجزاء اس مکان کے اجزاء میں ہونے کے لیے کوئی مرجح نہیں ہے ۱۲ [3] قولہ ولک ان نقول الخ اس جواب کا رد ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء صرف تین میں منحصر نہیں

یعنی ہیولی اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ بلکہ ممکن ہے کہ ان دو صورت کے علاوہ کوئی تیسری صورت ہو مثلاً صورت شخصیہ یا احوال میں سے کوئی حالت ہو اور وہی دوسری صورت یا حالت اجزاء جسم کے لیے اجزاء حیز کی مخصص اور مرجح ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی ۱۲ [۳] قولہ وایضاً قد یکون الخ مجیب کے جواب کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ صورت نوعیہ ترجیح کیلئے کافی نہیں ہے تو معترض نے ولک ان تقول سے صورت نوعیہ کا کافی نہ ہونا تسلیم کرکے منع وارد کیا تھا کہ ممکن ہے کوئی دوسری صورت مرجح ہو اور وایضاً سے صورت نوعیہ کے عدم کفایت پر منع کرتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ صورت نوعیہ ترجیح کے لیے کافی نہیں ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ جس ہیولی کو مجرد فرض کیا گیا ہے وہ کسی عنصر کلی کا ہیولی ہو تو صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ کے ساتھ مقارن ہونے کے بعد مکان کلی کا مقتضی ہوگا اجزاء کا مقتضی نہیں ہوگا لہذا مکان کلی کی ترجیح کے لیے صورت نوعیہ کافی ہوگی دوسری صورت کی ترجیح کے لیے حاجت نہیں ہوگی تو ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی ۱۲

وقد [۱] یجاب بان الهیولی اذا حصلت فی بعض الاحیاز فلا بد ان یتخصص کل جزء من اجزاءها بجزء معین من اجزاء ذلک الحیز والصورة لا تقتضی ذلک لان نسبتها الی جمیع الاجزاء علی السویة فتخصیص الاجزاء بالاجزاء مع تساوی نسبتها الیها یکون ترجیحاً بلا مرجح قطعاً ولا یبعد ان یقال ان الهیولی المقارنة للصورة المتصلة متصلة فتکون اجزاءها مفروضة لا موجودة فی الخارج فلا تقتضی مکانا وقد [۲] جاز ان تکون هناک حالة مخصصة للهیولی بوضع معین ترجمہ اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہیولی جب بعض حیز میں حاصل ہوگا تو ضروری ہے کہ حیز کے اجزاء میں سے ہر جزء کے ساتھ ہیولی کے اجزاء خاص ہوں اور صورت نوعیہ اس کا تقاضا نہیں کرتی اس لیے کہ اسکی نسبت تمام حیز کی طرف برابر ہوتی ہے لہذا ایک دوسرے کے اجزاء کی تخصیص صورت نوعیہ کی نسبت کے مساوی ہونے کے ساتھ ترجیح بلا مرجح ہے اور بعید نہیں ہے کہ کہا جائے کہ جو ہیولی صورت کے ساتھ قائم ہے وہ صورت کے ساتھ متصل ہو تو اس کے اجزاء مفروضہ ہوں گے موجود فی الخارج نہ ہوں گے لہذا اجزاء مکان مخصوصہ کا تقاضہ بھی نہ کریں اور ترجیح کا سوال پیدا نہ ہوگا اور جائز ہے کہ وہاں پر کوئی مخصوص حالت جو ہیولی کے لیے وضع معین کے ساتھ مخصوص بن رہی ہو۔

[۱] قولہ وقد یجاب الخ یہاں سے اصل اعتراض کا دوسرا جواب دیتے ہیں تاکہ پہلے جواب پر جو اعتراض ہوا تھا وہ اس پر وارد نہ ہو اس کا حاصل یہ ہے کہ جب ہیولی مجردہ صورت کے ساتھ مقارن ہو کر کسی حیز میں حاصل ہوگا تو لامحالہ اس کے اجزاء اس حیز کے اجزاء کے ساتھ مختص ہو جائیں گے اور صورت نوعیہ کی نسبت چونکہ حیز کے تمام اجزاء کی طرف برابر ہے اسوجہ سے

ہیولیٰ کے بعد اجزاء کے حیز کے بعض اجزاء کے ساتھ اختصاص کی مقتضی نہیں ہوگی لہذا ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی لا یبعد سے اس اعتراض کا رد ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ پورے ہیولیٰ کے لیے پورے حیز کی مخصص اور ترجیح صورت نوعیہ ہے اور ہیولیٰ کے اجزا حیز کے مقتضی نہیں ہیں کہ مرجح اور مخصص کی ضرورت واقع ہو کیونکہ جب ہیولیٰ صورت جسمیہ کے ساتھ مقارن ہوگا تو صورت جسمیہ کی وجہ سے متصل ہوگا اس میں اجزاء بالفعل نہیں ہوں گے بلکہ اجزاء فرضی ہوں گے اور امور فرضیہ مکان کے وجود کے مقتضی نہیں ہوتے لہذا اجزاء کے لیے کسی مرجح کی ضرورت نہیں ہے محض صورت نوعیہ مرجح کافی ہے ۱۲ ۱۵۰ قولہ وقد جاز الخ یہ دوسرے جواب کا دوسرا رد ہے ہیولیٰ کے اجزا بالفعل تسلیم کر کے خلاصہ یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہیولیٰ میں اجزا بالفعل موجود ہیں جو حیز کے مقتضی ہیں اور اگر اس میں اجزاء بالفعل موجود ہوں اور اجزاء حیز کے مقتضی بھی ہوں، تو ممکن ہے کہ کوئی حالت مخصص اور مرجح ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی اور بعض محشیوں نے سوال مقدر کا جواب قرار دیا ہے سوال یہ ہے کہ ہیولیٰ اگر صورت جسمیہ کی مقارنت کی وجہ سے متصل ہے اس میں اجزاء بالفعل نہیں ہیں مگر اس کا حیز کل میں ہونا مختلف وضع کے ساتھ ممکن ہو سکتا ہے تو بعض وضع کی تخصیص بلا مخصص اور بلا مرجح کے ہوگی تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تو اس سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ہیولیٰ کے بعض احوال خاص وضع کے لیے مخصص اور مرجح ہوں لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی ۱۲

ولا یلزم[۱۵۱] الاعتراض علی هذا التقدیر بان یقال ان الماء اذا انقلب هواء او علی العکس صار المنقلب اولی بموضع من اجزاء الحیز الطبعی لما انقلب الیه مع تساوی نسبته الیها فلتکن الهیولی بعد مقارنة الصورة اولی بحیز مع تساوی نسبتها الی جمیع الاحیاز لان الوضع السابق یقتضی الوضع اللاحق[۱۵۲] فلا یکون ترجیحا بلا مرجح ای اذا انقلب مثلا جزء من الماء هواء فان کان قبل الانقلاب فی الموضع الطبعی للماء انتقل الی اقرب مواضع الهواء من ذلك الموضع فالقرب مرجح للحصول فیه وان کان قبل الانقلاب فی موضع الهواء قسرا استقر فیه بعده طبعا فالحصول فی ذلك الموضع مرجح ولا یتصور[۱۵۳] مثل ذلك فی الهیولی التی لا وضع لها اصلا ترجمہ اور اعتراض لازم نہ آئیگا اس صورت میں، اس طرح کہ کہا جائے کہ پانی جب ہوا میں تبدیل ہو جائے یا اس کے برعکس ہو تو بدلنے والا اولیٰ مکان میں ہو جاتا ہے حیز طبعی کے اجزاء میں سے جبکہ وہ اس کی طرف تبدیل ہو کر پہنچ جاتا ہے باوجودیکہ اس کی نسبت تمام اجسام کی طرف مساوی ہے لہذا ممکن ہے کہ ہیولیٰ صورت کے ساتھ مقارن ہونے کے بعد کسی اولیٰ حیز میں فائز ہو جائے باوجودیکہ حیز کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہے۔ اسلئے کہ وضع سابق

وضع لاحق کا تقاضہ کیا کرتی ہے لہذا ترجیح بلامرجح لازم نہ آئیگا۔ یعنی مثلاً جب پانی کا کوئی جزء ہوا میں تبدیل ہوجائے تو اگر وہ انقلاب سے پہلے موضع طبعی میں واقع تھا پانی کے۔ تو وہ ہوا کے قریب ترین موضع پر جو اس مقام سے قریب تر ہوتا ہے منتقل ہوجاتا ہے تو قرب اس حیز میں حصول کے لیے مرجح ہوتا ہے اور اگر انقلاب سے پہلے موضع ہوا میں قسر قاسر کی وجہ سے تھا تو اب بعد میں طبعی تقاضے سے ٹھہر جائے گا تو پہلے سے اس مقام پر ہونا اس کے لیے مرجح بن گیا ہے مگر اس جیسا انقلاب اس ہیولی میں نہیں پایا جاسکتا کہ جس کے لیے بالکل وضع ہی نہ ہو۔

۱؎ قولہ ولایلزم الخ شق ثالث کے ابطال پر جو دلیل مصنف نے بیان کی ہے اس پر معارضہ بالنقض ہوتا ہے اس کا جواب مصنف دیتے ہیں معارضہ کی تقریر یہ ہے کہ جب ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدلتا ہے مثلاً پانی جب ہوا سے بدلتا ہے تو اس کی نسبت ہوا کے تمام احیازکی طرف مساوی ہوتی ہے مگر وہ ہوا کے بعض حیز میں متحیز ہوجاتا ہے تو بعض احیاز کے ساتھ تخصیص بلامخصص اور بلامرجح ہے تو جو مخصص اس بدلے ہوئے عنصر کے لیے ہے ہیولی مجردہ کے لیے اقتران صورت کے بعد بعض حیز کے ساتھ اختصاص کے لیے وہی مخصص ہے یعنی فما ہو جوابکم تو اسی معارضہ کا مصنف جواب دیتے ہیں کہ عناصر کے لیے وضع سابق وضع لاحق کے لیے مخصص اور مرجح ہے یعنی جب پانی اپنے کسی حیز میں تھا تو ہوا سے بدلنے کے بعد اسی حیز کے قریب ہوا کے حیز میں حاصل ہوجائیگا تو حیز سابق حیز لاحق کے لیے مرجح ہوجائے گا بخلاف ہیولی مجردہ کے وہ پہلے کسی حیز میں نہیں تھا اب صورت کے ساتھ مقارنت کے بعد کسی حیز میں حاصل ہوگا تو ترجیح بلامرجح لازم آئے گی ۱۲ ۲؎ قولہ لان الوضع الخ یعنی پانی جس حیز میں پہلے ہے وہ وضع سابق ہے اور ہوا سے بدلنے کے بعد جس حیز میں حاصل ہوگا وہ وضع لاحق ہے تو وضع سابق وضع لاحق کے لیے مرجح ہوجائے گی لہذا ترجیح بلامرجح لازم نہیں آئے گی ۱۲ ۳؎ قولہ فان کان قبل الانقلاب الخ وضع سابق کی تفصیل کرتے ہیں کہ انقلاب سے پہلے پانی اگر اپنے حیز میں ہے یعنی زمین کے اوپر اور ہوا کے نیچے تو انقلاب کے بعد جو اس سے ہوا کا حیز قریب تر ہوگا اس میں حاصل ہوجائے گا اور اگر انقلاب سے پہلے ہوا کے کسی حیز میں ہے قاسر کی وجہ سے تو انقلاب کے بعد اسی حیز میں طبعًا رہ جائیگا دونوں صورت میں وضع سابق مرجح ہوا ۱۲ ۴؎ قولہ ولا یتصور الخ یعنی ہیولی مجردہ میں وضع سابق نہیں ہے جو مرجح ہو مگر اس پر یہ اعتراض ہے کہ ہیولی جب صورت کے ساتھ مقارن ہو کر کسی حیز میں ایک زمانہ تک رہیگا تو اسکو اس حیز سے خصوصیت ہوجائے گی تو تجرد کے بعد اگرچہ ذات وضع نہیں ہے مگر پہلے حیز سے خصوصیت ہے جب دوبارہ صورت کے ساتھ مقارن ہوگا تو اسی خصوصیت کی وجہ سے اسی حیز میں حاصل ہوجائے گا لہذا ہیولی کے لیے بھی وضع سابق مرجح ہوسکتی ہے۔

فصل ۱؎ فی اثبات الصورۃ النوعیۃ وھی ۲؎ التی یختلف بھا الاجسام انواعًا اعلم ۳؎ ان لکل واحد من الاجسام الطبعیۃ صورۃ اخری غیر صورۃ الجسمیۃ لان ۴؎

اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحیاز ای باقتضاء السکون عنه حصوله فیه والحرکة الیه عند خروجه عنه دون البعض بل تساوی[۱] اثاره لیس[۲] لامر خارج عن الجسم بالضرورة ولا للهیولی لانها قابلة فلا تکون فاعلة کما یجیء وایضاً هیولی العناصر مشترکة لانقلاب بعضها بعضاً فلا تکون مبدأ لامور مختلفة

ترجمہ صورت نوعیہ کے اثبات کے بیان میں یہ فصل ہے اور صورت نوعیہ وہ صورت ہے کہ جس کے ذریعہ تمام اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں۔ جان لو کہ اجسام طبیعیہ میں سے ہر جسم کے لیے دوسری صورت ہے جو صورت جسمیہ کے علاوہ ہے کیونکہ بعض اجسام کا بعض حیز کے ساتھ خاص ہونا یعنی مکان میں سکون کا تقاضہ کرنا اس میں حاصل ہوجانے کے وقت اور اسکی طرف حرکت کرنا اس کے خارج ہونے کے وقت نہ کہ بعض کے ساتھ بلکہ تمام آثار میں یہ امر خارج کی وجہ سے نہیں ہے جو جسم سے خارج ہو بداہتہً اور نہ ہیولیٰ کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ قابل ہے تو فاعل نہیں ہوسکتا جیسا کہ آئندہ آئیگا۔ نیز چونکہ عناصر کا ہیولیٰ مشترک ہے کیونکہ ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدلتا رہتا ہے لہذا وہ امور مختلفہ کے لیے مبدا نہیں ہوسکتا ہے۔

[۱] **قولہ فی اثبات الخ** چونکہ جسطرح ہیولیٰ اور صورت جسمیہ میں تلازم ہے اسی طرح ہیولیٰ اور صورت نوعیہ میں بھی تلازم ہے کیونکہ صورت نوعیہ بغیر صورت جسمیہ کے موجود نہیں ہوگی اور صورت جسمیہ بغیر ہیولیٰ کے متحقق نہیں ہوگی تو صورت نوعیہ ملزوم ہوئی اور ہیولیٰ لازم ہوا اور ہیولیٰ بغیر صورت جسمیہ کے موجود نہیں ہوگا اور صورت جسمیہ کے بغیر صورت نوعیہ متحقق نہیں ہوگی تو صورت نوعیہ لازم اور ہیولیٰ ملزوم ہوا لہذا ہیولیٰ اور صورت نوعیہ میں تلازم ثابت ہے تو مصنف ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کا تلازم ثابت کرنے کے بعد اور کیفیت تلازم سے پہلے صورت نوعیہ کا اثبات کرتے ہیں تاکہ معلوم ہوجائے کہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ میں جس طرح تلازم ہے صورت نوعیہ میں بھی تلازم ہے صورت نوعیہ چونکہ انواع جسم کے لیے مقدم ہوتی ہے۔ اسوجہ سے نوع کی طرف نسبت کر کے اسکو نوعیہ کہتے ہیں اور چونکہ حرکت ذاتی اور سکون کے لیے وہ مبدء ہوتی ہے اس وجہ سے اسکو طبیعت بھی کہتے ہیں اور چونکہ وہ غیر میں تاثیر کرتی ہے اسوجہ سے اسکو قوۃ کہتے ہیں اور چونکہ اس کی وجہ سے جسم بالفعل نوع ہوجاتا ہے اسوجہ سے اس کو کمال کہتے ہیں ۱۲ [۲] **قولہ وہی التی الخ** صورت نوعیہ کی تعریف ہے کہ صورت نوعیہ اس صورت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے تمام اجسام انواع ہوتے ہیں اس تعریف میں دو قیدیں ہونی چاہئیں ایک قید علت قریبہ کی یعنی صورت نوعیہ ایسی علت قریبہ ہے جس کی وجہ سے اجسام انواع ہوتے ہیں تو صورت جسمیہ اور ہیولیٰ اور مبدٔ مفارق اس تعریف سے خارج ہوجائیں گے، کیوں کہ ان امور ثلاثہ کو اگرچہ اجسام کے انواع ہونے میں دخل ہے مگر علت قریبہ نہیں ہے دوسری قید جوہر کی ہونی چاہیئے کیونکہ صورت نوعیہ جوہر ہے جس طرح صورت جسمیہ جوہر ہے مشائین کے نزدیک انواع اجسام تین اجزاء جوہریہ سے مرکب ہیں ہیولیٰ صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ ان لوگوں کا دعوے کہ انواع

اجسام میں سے ایسے مبادی جوہریہ ہیں جن کی وجہ سے اجسام نوع بنتے ہیں اور ان سے آثار صادر ہوتے ہیں مثلاً حرکت وسکون اور حرارت و برودت وغیرہ اور انہیں مبادی جوہریہ کو صورت نوعیہ کہتے ہیں اور اشراقیین کے نزدیک جسم صورت جسمیہ بسیطہ ہے اور انواع کا آپس میں امتیاز اعراض کی وجہ سے ہوتا ہے جو اعراض صورت جسمیہ کے ساتھ قائم ہوتے ہیں تو اشراقیین کے نزدیک جسم متعدد اجزاء جوہریہ سے مرکب نہیں ہے اور مشائین کے نزدیک جسم مرکب ہے اور کوئی جوہر عرض اور جوہر سے مرکب نہیں ہو سکتا جوہر کے اجزاء بھی جوہر ہی ہوں گے ۱۲ ۳؎ قولہ علم ان الکل الخ مصنف نے آسانی کے لیے دعویٰ کی تصریح کردی ورنہ اگر عنوان فصل کے بعد دلیل بیان کردیتے تو بھی معلوم ہوجاتا کہ صورت نوعیہ صورت جسمیہ سے مغایر ہے اور ہر جسم طبعی کے لیے جزء ہے ۱۲ ۴؎ قولہ لان اختصاص الخ یہ صورت نوعیہ کے اثبات کی دلیل ہے اسکی توضیح یہ ہے کہ اجسام جسمیت میں مشترک ہونے کے باوجود صفات اور آثار کے اعتبار سے مختلف ہیں کیونکہ کوئی حار ہے اور کوئی بارد ہے اور بعض کا حیز جانب اسفل ہے اور بعض کا حیز جانب فوق ہے اور تمام اجسام من حیث جسم ہونے کے ان صفات کے ساتھ متصف ہوسکتے ہیں تو ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لیے کوئی مخصص اور مقتضی ہونا ضروری ہے لہذا ان صفات کا مقتضی یا امر خارج ہوگا یا امر داخل ہوگا امر داخل میں تین احتمالات ہیں ، ہیولیٰ ہوگا یا صورت جسمیہ ہوگی یا کوئی دوسری صورت ہوگی یہ چار احتمالات ہیں ان میں سے تین پہلے کے باطل ہیں لہذا چوتھا احتمال متعین ہے اسی کو صورت نوعیہ کہتے ہیں تینوں احتمالات کے بطلان کا بیان تفصیل سے آئیگا ۱۲ ۵؎ قولہ بل لسائر الخ سائر بمعنی باقی ہے اور جمیع ہے دونوں مراد ہوسکتے ہیں یعنی بعض اجسام کا بعض حیز کے ساتھ اختصاص بلکہ باقی آثار کے ساتھ اختصاص یا تمام آثار کے ساتھ اختصاص کا مقتضی اور علت ایسا امر نہیں ہے جو جسم کی ذات سے خارج ہو بداہتہً ۱۲ ۶؎ قولہ لیس لامر خارج الخ یہ احتمال اول ہے مصنف نے اس کا بطلان بدیہی قرار دیا اور نصیر طوسی نے اس پر دلیل قائم کی ہے ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فاعل خارجی کی نسبت تمام اجسام اور تمام احیاز کی طرف مساوی ہے لہذا بعض اجسام کی بعض حیز معین کے ساتھ تخصیص بلا مخصص ہوگی یہ محال ہے اس دلیل پر اعتراض ہے کہ یہ مسلم نہیں کہ یہ فاعل خارجی کی نسبت تمام اجسام کی طرف مساوی ہے کیوں کہ ممکن ہے اس فاعل خارجی کو مختلف خصوصیت اور خاص خاص تعلق ہو جس کی بنا پر مختلف احیاز اور مختلف آثار کے ساتھ مختلف اجسام کو مختص کردیا اشراقیین قائل ہیں کہ ہر نوع جسم کے لیے ایک مبدء مفارق ہے جس کی وجہ سے اس جسم سے آثار صادر ہوتے ہیں - اور بعض اس طرف گئے ہیں کہ فاعل مختار سے تمام آثار فاعل مختار سے صادر ہوتے ہیں اور افلاطون قائل ہیں کہ ہر شئی کے لیے ایک رب ہے جس سے آثار صادر ہوتے ہیں اور اگر تسلیم کیا جائے کہ فاعل خارجی کی تمام اجسام کیطرف نسبت مساوی ہے مگر مختلف آثار کا صدور ہیولیٰ کی استعداد مختلفہ کی وجہ سے ہو لہذا نصیر طوسی کی دلیل غور طلب ہے، اور اسی وجہ سے مصنف نے بداہت کا دعویٰ کردیا مگر جس مسئلہ میں اختلاف ہو بداہت کا دعویٰ غیر مسموع ہے ۱۲ اسلام الحق عفی عنہ ۷؎ قولہ بالضرورۃ الخ اور کبھی اس پر استدلال کرتے ہیں کہ جب پانی گرم کرکے علیحدہ رکھ دیا جاتا ہے تو بلا کسی امر خارجی کے ٹھنڈا ہوجاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی کی نفس ذات میں کوئی مقتضی للبرودت ہے اسی کو صورت نوعیہ کہتے ہیں ۱۲ ۸؎ قولہ لانہا قابلۃ الخ یہ دوسرے احتمال کے بطلان

کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہیولیٰ آثار کے لیے قابل یعنی ذو استعداد ہے اور استعداد مستعد کے عدم کو مقتضی ہے اور فاعلیت وجود کو مقتضی ہے لہٰذا قابل فاعل نہیں ہو سکتا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا جو محال ہے لہٰذا ہیولیٰ آثار کا مقتضی اور فاعل نہیں ہو سکتا کیونکہ ہیولیٰ میں استعداد بحت ہے فاعلیت کا شائبہ نہیں ہے ۱۲ ۹ے قولہ وایضا ہیولی العناصر الخ یہ احتمال ثانی کے بطلان کی دوسری دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عناصر کا ہیولیٰ مشترک ہے کیونکہ بعض عناصر بعض سے بدلتے رہتے ہیں کبھی پانی ہوا ہو جاتا ہے اور کبھی ہوا پانی ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ہیولیٰ پانی اور ہوا کی صورت نوعیہ مختلفہ کو قبول کرتا ہے تو پانی اور ہوا کا ہیولیٰ مشترک ہے اسی طرح باقی عناصر کا حال ہے تو جب ہیولیٰ تمام اجسام کا مشترک ہوا تو اس کی نسبت بھی تمام آثار کی طرف مساوی ہوئی لہٰذا مبدأ آثار نہیں ہو سکتا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی ۱۲

فاما ان تكون للجسمية العامة اى الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام او لصورة اخرى لاسبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام كلها في ذلك فتعين الثاني وهو المطلوب لايخفى عليك انه لابد لاختصاص الاجسام بصورها النوعية من سبب وقد ذهبوا الى ان الاختصاص في الاجسام العنصرية لان المادة العنصرية قبل حدوث صورة فيها متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما في الاجسام الفلكية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الأخر وكل مادة فلكية لاتقبل الا الصورة التي حصلت فيها : ترجمہ اور اس وقت یا تو یہ جسمیہ عامہ کی وجہ سے ہوگا، یعنی اس صورت جسمیہ کی وجہ سے کہ جو تمام اجسام میں مشابہ ہے یا صورت اخری کی وجہ سے ہوگا اول صورت باطل ہے ورنہ تمام اجسام اس میں مشترک ہو جائیں گے پس ثانی صورت متعین ہے اور یہی مطلوب ہے۔ آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ صورت نوعیہ کے ساتھ تمام اجسام کے اختصاص کے لئے سبب کی ضرورت ہے۔ اور اس کی طرف حکماء گئے ہیں کہ اجسام عنصریہ میں اختصاص اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مادہ عنصری اس میں صورت کے حدوث سے پہلے ایک دوسری صورت کے ساتھ متصف ہوا تھا اس وجہ سے صورت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ اور بہر حال اجسام فلکیہ میں تو اس وجہ سے کہ ہر فلک کا مادہ دوسرے فلک کے مادہ کے ماہیت میں مختلف ہے اور ہر مادہ فلکی سی صورت کو قبول نہیں کرتا مگر اس کو جو اس میں موجود ہوتی ہے۔

لے قولہ اما ان تکون الخ یعنی جب دو احتمال باطل ہو گئے تو اب دو احتمال ہیں یا اختصاص بالاحیاز و الآثار صورت جسمیہ کی وجہ سے ہے جو عام ہے یعنی جس کے افراد متفق الحقیقۃ ہونے کی وجہ سے ماہیت نوعیہ ہے یا کسی دوسری صورت

کی وجہ سے صورت جسمیہ کیوجہ اختصاص نہیں ہوسکتا ورنہ تمام اجسام ایک حیز میں مشترک ہوجائیں گے کیونکہ اس کے تمام افراد متفق الحقیقۃ ہیں جو ایک فرد کا مقتضی ہوگا وہی تمام افراد کا لہذا دوسری صورت کی وجہ سے ہوگا وہی صورت نوعیہ ہے جس کا اثبات مطلوب ہے ۱۲ ؎۲ قولہ فتعین الثانی الخ یعنی چار احتمالات میں سے تینوں باطل ہوگئے تو چوتھا متعین ہے اس پر اعتراض ہے کہ تین احتمالات فرداً فرداً باطل ہیں یعنی تنہا ہیولیٰ کی وجہ سے یا تنہا صورت جسمیہ کی وجہ سے اختصاص نہیں ہوسکتا مگر یہ احتمال باقی ہے کہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے مجموعہ کیوجہ سے ہو لہذا صورت کی وجہ سے اختصاص متعین نہیں ہوا اس کا جواب ممکن ہے کیونکہ جس دلیل سے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کی وجہ سے اختصاص باطل ہوگیا اسی دلیل سے مجموعہ کا احتمال بھی باطل ہوجائیگا لہذا دوسری صورت کی وجہ سے اختصاص متعین ہوگیا ۱۲ ؎۳ قولہ لایخفی علیک الخ یہ امام رازی کا حکماء پر اعتراض ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح اجسام کے آثار اور اعراض مختلف ہیں اسی طرح اجسام کی صورت نوعیہ بھی مختلف ہے تو جب آثار اور اعراض کا اختلاف صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے تو صورت نوعیہ کا اختلاف بھی صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوگا تو صورت نوعیہ کیلئے صورت نوعیہ ہوگی علیٰ ہذا القیاس اس دوسری نوعیہ کے لیے تیسری صورت نوعیہ ہوگی تو تسلسل محال لازم آئیگا ۱۲ ؎۴ قولہ وقد ذہبوا الخ یہ اعتراض اپنے اعتراض پر خود امام رازی کرکے جواب دیتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ عناصر کا مادہ متحد ہے جیساکہ پہلے ثابت کیا گیا ہے تو مادہ کبھی صورت نوعیہ سے خالی نہیں رہیگا کیونکہ انواع قدیم ہیں افراد اگرچہ حادث ہیں تو ہر صورت کے حدوث سے پہلے مادہ کسی صورت کے ساتھ متصف ضرور ہوگا تو مادہ میں صورت نوعیہ سابقہ کی وجہ سے صورت نوعیہ لاحقہ کی استعداد پیدا ہوجائے گی اسکی وجہ سے صورۃ نوعیہ لاحقہ کو قبول کریگا دوسری صورت نوعیہ کی ضرورت نہیں ہوگی لہذا تسلسل لازم نہیں آئیگا اور اجسام فلکیہ کے مادے مختلف الحقیقت ہیں اور ہر فلک کا مادہ صرف ایک فلک کی صورتِ نوعیہ کو قبول کرے گا لہذا فلک کے مادہ کی نسبت تمام افلاک کے صورت نوعیہ کی طرف مساوی نہیں ہے فلک کے مادہ کے لیے کسی مخصص کی ضرورت نہیں ہوگی لہذا اس میں تسلسل لازم نہیں آئیگا ۱۲ ؎۵ قولہ لاجلہا استعدت الخ یعنی صورت سابقہ کی وجہ سے صورت لاحقہ کی استعداد پیدا ہوئی اس پر یہ اعتراض ہے کہ استعداد ہیولیٰ کے تمام لوازم میں سے صورت اس کا افادہ نہیں کرسکتی نیز عناصر کے ہیولیٰ میں ابہام ہوتا ہے اور تعین صورت کی وجہ سے ہوتا ہے تو جب ہیولیٰ میں اشتراک اور ابہام ہے تو ایک صورت کی استعداد ہو اور دوسری صورت کی استعداد نہ ہو غیر معقول ہے لہذا یہ کہنا چاہیئے کہ صورت سابقہ کو صورت لاحقہ کے ساتھ مناسبت ہے وہی مناسبت مبدء فیاض سے صورت لاحقہ کے افاضہ کی مقتضی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اصل استعداد تو ہیولیٰ کے لوازم میں سے ہے اور استعدادِ قریب صورت سابقہ کی وجہ سے ہوتا ہے ۱۲

وقیل ؎۱ لم لایجوز ان یکون الاختصاص بالآثار فی العنصریات لان مادتہا قبل الاتصاف بکل کیفیۃ کانت موصوفۃ بکیفیۃ اخری لاجلہا استعدت لقبول الکیفیۃ اللاحقۃ وفی الفلکیات لان مادۃ کل فلک لاتقبل الا

کیفیتها الحاصلة لها فلا یحتاج الی اثبات الصورة النوعیة ترجمہ اور بعض نے کہا کہ ایسا کیوں نہ ہو کہ اختصاص عنصریات میں آثار کی بنا پر ہو، کیوں کہ عنصریات کا مادہ ہر کیفیت کے ساتھ متصف ہونے سے قبل دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا اسی کیفیت کی وجہ سے کیفیت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے اور فلکیات میں اسوجہ سے ہے کہ ہر فلک کا مادہ نہیں قبول کرتا مگر اس کیفیت کو جو اسکو حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

لے قولہ وقیل لم لا یجوز الخ اس اپنے اعتراض کا امام رازی یہ جواب دیتے ہیں کہ جب صورت لاحقہ کی استعداد صورت سابقہ کی وجہ سے ہو سکتی ہے تو یہ کیوں جائز نہیں کہ اختصاص بالآثار والفلکیات بھی اسوجہ سے ہو کہ مادہ ان آثار وکیفیات سے پہلے دوسری کیفیات کے ساتھ متصف تھا اور اس اتصاف کی وجہ سے مادہ میں کیفیات وآثار لاحقہ کی استعداد پیدا ہوگئی اور اس استعداد کی وجہ سے آثار وکیفیات لاحقہ کو قبول کرلیا ہو تو صورت نوعیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی تو صورت نوعیہ کا اثبات نہیں ہوگا اور فلکیات میں چونکہ ہر فلک کا مادہ صرف اپنی اسی کیفیت کو قبول کرتا ہے جو اس میں بالفعل حاصل ہے دوسری کیفیت کو قبول نہیں کرتا لہٰذا اس میں بھی صورت نوعیہ کی ضرورت نہیں ہوگی تو فلکیات میں بھی صورت نوعیہ کا اثبات نہیں ہوگا ۱۲

وقد یجاب بانا نعلم بداهة ان حقیقة النار مخالفة لحقیقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهری مختص واعلم ان دلیلهم لو تم لدل علی ان لآثار الاجسام مبدأ فیها واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة له علیه ولعلهم انما اقتصروا علی الواحد لعدم احتیاجهم الی الزائد فان قیل هذا مناف لقولهم الواحد لا یصدر عنه الا الواحد قلنا امتناع صدور المتعدد عن الواحد مشروط بعدم تعدد الجهات فی الواحد والصورة النوعیة وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات تقتضی لكل جهة ما یناسبها ترجمہ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت کے خلاف ہے لہٰذا ان کا یہ اختلاف کسی شئے جوہری کی وجہ سے ہونا ضروری ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اور جان لو کہ اگر ان کی دلیل تام ہے تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجسام کے آثار کے لیے ان میں کوئی مبدأ ہوا کرتا ہے اور شاید انہوں نے واحد پر اکتفا کرلیا ہو اسلئے کہ ان کو اس سے زائد کی حاجت نہیں ہے تو ہم جواب دیں گے کہ واحد سے متعدد کے صدور کا محال ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ واحد میں جہات متعدد نہ ہوں اور صورت نوعیہ اگرچہ امر واحد ہی ہے بالذات

لیکن اسکی متعدد جہات ہیں۔ ہر جہت سے اس کے مناسب تقاضا کرتی ہے "

۱؎ قولہ وقد یجاب الخ امام رازی کے اعتراض کا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو بداہۃً معلوم ہے کہ آگ اور پانی کی حقیقت مختلف ہے تو ضروری ہے کہ یہ حقیقت کسی ایسے امر کی وجہ سے ہو جو امر آگ اور پانی کی حقیقت میں داخل اور جز ہو اور جوہر ہو اور مختص ہو یہی صورت نوعیہ ہے جو مطلوب ہے اس جواب پر متعدد اعتراضات ہیں، اول یہ ہے کہ یہ دلیل کا بدلنا ہے جواب نہیں ہے ثانی یہ کہ یہ دلیل موقوف ہے پانی اور آگ کی ماہیت حقیقی کے ادراک پر کسی شئی کے حقیقت کا ادراک متعسر اور متعذر ہے کیونکہ ذاتیات اور عرضیات میں امتیاز دشوار ہے ثالث یہ کہ بداہت کا دعوے غیر مسموع ہے ممکن ہے کہ آگ اور پانی کی حقیقت متحد ہو اور عوارض خارجیہ کی وجہ سے اختلاف ہو رابع یہ کہ اگر یہ دلیل تام ہو تو صرف عناصر میں صورت نوعیہ کا اثبات ہوگا فلکیات میں اس دلیل سے صورت ثابت نہیں ہوگی

۲؎ واعلم ان الخ یہ بھی دلیل پر اعتراض ہے کہ یہاں انواع اجسام میں ایک صورت نوعیۃ ثابت کرنی مقصود ہے جو آثار اور کیفیات کے لیے مبدء ہو اور اس دلیل سے اگر تام بھی ہو تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ اجسام میں آثار اور کیفیات کے لیے مبدء ہے مگر یہ دلیل اس مبدء کے واحد اور متعدد ہونے پر دلالت نہیں کرتی تو اس دلیل سے پورا مقصود حاصل نہیں ہوا شارح تعلیم سے اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اہم مقصود یہ ہے کہ اجسام میں مبدء آثار متحقق ہے جس کی وجہ سے آثار و کیفیات کا صدور ہوتا ہے رہی یہ بات کہ وہ مبدء واحد ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ زائد کی ضرورت نہیں ہے اس وجہ سے حکماء نے ایک صورت نوعیہ پر اکتفا کیا ۱۲ ۳؎ قولہ فان قیل الخ ایک صورت نوعیہ پر اکتفا کرنے پر یہ اعتراض ہے اور یہ اعتراض امام رازی کی طرف سے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حکماء کے نزدیک یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد اور یہ قاعدہ مقتضی ہے کہ صرف ایک صورت نوعیہ کافی نہیں ہے اسلئے کہ اجسام سے مختلف آثار صادر ہوتے ہیں مثلاً پانی رطوبت اور برودت دونوں کو طبعًا مقتضی ہے تو دو مبدء ہونے چاہئیں ۱۲ ۴؎ قولہ قلنا الخ اعتراض سابقہ کا یہ جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ واحد کی دو قسم ہے اول واحد من کل الوجوہ جس میں کثرت کا شائبہ نہ ہو اور دوسرا وہ واحد جس میں جہات کے اعتبار سے کثرت پائی جاتی ہو تو حکماء کا قاعدہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد اس واحد کے لیے ہے جو من کل الوجوہ واحد ہو اس میں جہات کے اعتبار سے بھی تعدد نہ ہو اور صورت نوعیہ اگرچہ واحد ہے مگر اس میں جہات مختلفہ ہیں ان جہات مختلفہ کی وجہ سے مختلف آثار مرتب ہوتے ہیں مثلاً من حیث الذات غیر میں تاثیر کرتی ہے اور من حیث المادہ ہونے کے غیر کا اثر قبول کرتی ہے وغیر ذلک مگر یہ جواب کافی نہیں ہے اس واسطے کہ حکماء حواس خمسہ باطنہ کے ثابت کرنے میں اسی قاعدہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کو دلیل میں پیش کرتے ہیں کہ حس مشترک اور خیال دو قوتیں ہونی چاہیئے کیونکہ ایک قوۃ سے قبول صورت اور حفاظت فی الذہن نہیں ہو سکتا اسی طرح خیال اور حافظہ دو قوتیں ہونی چاہیئے کیونکہ حواس ظاہرہ کے مدرکات کی حفاظت اور واہمہ کے مدرکات کی حفاظت ایک قوۃ سے نہیں ہو سکتی حالانکہ ان تمام قوی میں جہات مختلفہ ہیں لہذا صورت نوعیہ کی طرح ایک ہی قوۃ سے مختلف آثار صادر ہو سکتے ہیں ۱۲ ۵؎ قولہ والصورۃ النوعیۃ الخ یعنی صورت نوعیۃ میں مختلف جہت میں ہر جہت کے اعتبار

سے اس جہت کے مناسب آثار صادر ہوں گے اس پر بعض محشیوں نے یہ اعتراض کر دیا کہ صورت جسمیہ کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ صورت جسمیہ میں مختلف جہات ہیں اور ہر جہت سے اس کے مناسب آثار صادر ہو سکتے ہیں تو صورت نوعیہ کی ضرورت نہیں ہے مگر اس کا یہ جواب ہے کہ صورت جسمیہ کی مبدئیت اس وجہ سے باطل کی گئی ہے کہ وہ مشترک ہے تو حد کی وجہ سے باطل نہیں کی گئی ہے کہ جہات مختلفہ کی وجہ سے کثرت ثابت کر کے مختلف آثار کی نسبت کیجائی ۱۲

هداية يرتفع بها الاشتباه في كيفية التلازم المذكور للهيولى والصورة واعلم ان الهيولى ليست علة للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة لما مر ان اراد ان الهيولى لا تتقدم على الصورة تقدما ذاتيا فيرد عليه ان الثابت فيما سبق هو ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ولا يظهر منه الا ان الهيولى لا تتقدم على الصورة تقدما زمانيا واما انها لا تتقدم على الصورة تقدما ذاتيا فغير معلوم منه وان اراد انها لا تتقدم على الصورة تقدما زمانيا فان اراد بقوله والعلة الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة قبله انها يجب تقدمها على المعلول بالذات فمسلم لكن لا يحصل المطلوب من المقدمتين وان اراد انها يجب تقدمها عليه بالزمان فممنوع فان الواجب والعقل الاول متساويان بحسب الزمان ترجمہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے درمیان جو لزوم کی کیفیت ہے اس ہدایت کے ذریعہ اس کا اشتباہ ختم ہو جائے گا۔ اور جان لو کہ ہیولیٰ نہیں ہے علت صورت جسمیہ کے لیے کیونکہ وہ صورت کے وجود سے پہلے موجود بالفعل نہیں ہوتا، جیساکہ گزر چکا ہے اگر اس سے مراد یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت سے مقدم نہیں ہوتا تقدم زمانی کے لحاظ سے تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماسبق میں جو ثابت ہوا کہ ہیولیٰ کا انفکاک صورت سے محال ہے اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہیولیٰ صورت پر تقدم زمانی کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا اور بہر حال یہ کہ وہ تقدم ذاتی میں بھی مقدم نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ارادہ کیا ہے کہ ہیولیٰ صورت سے تقدم زمانی میں مقدم نہیں ہوتا تو اس وقت اس قول "والعلۃ الفاعلیۃ الخ کہ شئے کی علت فاعلی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس سے پہلے موجود ہو" سے مراد کیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالذات واجب ہے، تو مسلّم ہے لیکن اس صورت میں دونوں مقدمات سے مطلوب حاصل نہیں ہوتا، اور اگر اس قول سے مراد یہ لیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالزمان واجب ہے تو یہ ممنوع ہے کیوں کہ واجب اور عقل اول باعتبار زمان کے مساوی ہیں۔ (فلاسفہ کے نزدیک)

لہ ہدایۃ: مصنف کی عادت ہے کہ جب کسی خاص شبہہ کا ازالہ کرتے ہیں تو اس کا عنوان ہدایت رکھتے ہیں کیونکہ اشتباہ ضلالت ہے اور اس کا ازالہ ہدایت ہے اس مقام پر جب ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم ثابت کیا تو کیفیت تلازم میں اشتباہ پیدا ہو گیا کہ کس قسم کا تلازم ہے اسلئے کہ تلازم میں یہاں تین احتمالات ہیں ہیولیٰ علت ہو صورت کے لیے اور یہ صورت معلول ہو صورت علت ہو ہیولیٰ کے لیے اور ہیولیٰ معلول ہو، ہیولیٰ اور صورت دونوں معلول ہوں کسی علتِ ثالثہ کے تو اشتباہ یہ ہوا کہ یہاں تینوں میں سے کون سی صورت ہے اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ ہر ایک میں تلازم ہے اسوجہ سے مصنف نے صورت کو مطلق رکھا کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا نیز صورت نوعیہ کے اثبات کی فصل کے بعد ہدایت کو لائے ۱۲، لہ قولہ اعلم ان الہیولیٰ الخ حاشیہ سابقہ سے یہ معلوم ہوا کہ تلازم کی تین صورتیں ہیں، تو مصنف پہلی دو صورتوں کو باطل کر کے تیسری صورت کو متعین کرتے ہیں یہاں صورت اولیٰ کو باطل کرتے ہیں کہ ہیولیٰ صورت کے لیے علت نہیں ہے اور علت سے مراد علت موجبہ ہے اور مصنف نے دلیل میں جہاں علت کو فاعلیہ کے ساتھ مقید کیا ہے وہاں بھی فاعلیہ سے مراد موجبہ ہے ۱۲ لہ قولہ لانہا تکون الخ دعوےٰ یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت کے لیے علت نہیں ہے لانہا سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ہیولیٰ صورت سے پہلے موجود بالفعل نہیں ہوتا یہ دلیل کا صغریٰ ہے اور کبریٰ یہ ہے کہ شئی کی علت کا شئی پر مقدم ہونا ضروری ہے تو نتیجہ یہ ہوگا ہیولیٰ صورت کیلئے علت نہیں ہے صغریٰ کو ثابت کرنے کے لیے مصنف نے ماسبق کی طرف حوالہ دیا ہے اس حوالہ میں دو احتمال ہے اول یہ ہے کہ مصنف نے اثبات ہیولیٰ کی فصل میں ثابت کیا ہے کہ ہیولیٰ میں صورت کی استعداد ہوتی ہے اور ہیولیٰ موجود بالفعل صورت کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا صورت سے پہلے موجود بالفعل نہیں ہوگا اگر مصنف کا لما مر سے اسی طرف اشارہ ہے تو شارح کا اعتراض نہیں ہوگا دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنف نے تلازم کی بحث میں جس فصل میں یہ بیان کیا ہے کہ ہیولیٰ صورت سے مجرد نہیں ہو سکتا اسکی طرف اشارہ ہے کیونکہ جب ہیولیٰ صورت سے منفک نہیں ہو سکتا تو صورت سے پہلے موجود نہیں ہو سکتا اور شارح نے لما مر کو احتمال ثانی پر محمول کر کے اعتراض کیا ہے ۱۲ لہ قولہ ان اراد ان الہیولیٰ الخ شارح اعتراض کرتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ دلیل کے صغریٰ میں ہیولیٰ کے تقدم کی نفی سے مصنف نے تقدم بالذات مراد لیا ہے تو لما مر کا حوالہ غلط ہے کیونکہ ماسبق میں مصنف نے ہیولیٰ کا صورت جسمیہ سے عدم انفکاک ثابت کیا ہے اور عدم انفکاک سے تقدم زمانی کی نفی ہوتی ہے تقدم ذاتی کی نفی نہیں ہوتی اور اگر مصنف نے صغریٰ میں تقدم کی نفی سے تقدم زمانی کی نفی مراد لی ہے تو کبریٰ میں علت کے تقدم سے تقدم بالذات مراد ہو تو کبریٰ مسلم ہے مگر دلیل سے مطلوب حاصل نہیں ہوگا کیونکہ حدّ اوسط مکرر نہیں ہوگا اور اگر کبریٰ میں علت کے تقدم سے تقدم زمانی مراد ہے تو کبریٰ مسلم نہیں کیونکہ علت کا معلول پر مقدم بالزمان ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً واجب تعالےٰ عقل اول کے لیے علت ہیں مگر مقدم بالذات ہیں مقدم بالزمان نہیں ہیں تقدم کی متعدد قسمیں ہیں اس کا بیان الٰہیات میں مفصل آئیگا تقدم ذاتی اس کو کہتے ہیں جس میں مؤخر کا وجود بغیر مقدم کے ممتنع ہو اور تقدم زمانی اس کو کہتے ہیں جس میں مقدم اور مؤخر کا دائمی اجتماع ممتنع ہو جب اور اس میں دونوں پائے جاتے ہیں اور واجب تعالیٰ اور عقل اول میں تقدم

ذاتی ہے اور تقدم زمانی نہیں ہے اور اجزاء زمان میں تقدم زمانی ہے تقدم ذاتی نہیں ہے ۱۲ [۵] قولہ والعلۃ الفاعلیۃ الخ یعنی شئی کی علت فاعل کا شئی سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے یہ مقدمہ بدیہی ہے حکماء کے نزدیک مطلقاً ہے اور متکلمین کے نزدیک جب شئی غیر کیلئے علت ہو تو اسکا وجود ضروری ہے اور اگر اپنی صفات کے لیے علت ہو تو وجود کا مقدم ہونا ضروری نہیں جیسے باری تعالیٰ اپنے صفات کے لیے ہیں اور وجود بھی صفات میں سے ہے تو اگر صفات سے پہلے وجود ضروری ہو تو وجود کا وجود پر مقدم ہونا لازم آئیگا یہ محال ہے بعض لوگوں نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس دلیل سے ہیولیٰ کے علت فاعلی ہونے کی نفی تو ہو جاتی ہے مگر مطلق علیت کی نفی نہیں ہوتی لہٰذا مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں علت فاعلی سے مراد علت موجبہ ہے جیسا کہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے تو جب ہیولیٰ کا علت موجبہ ہونا باطل ہو جائے گا تو تلازم کا پہلا احتمال باطل ہو جائیگا ۱۲ [۶] قولہ لکن لایحصل المطلوب الخ اسلئے کہ اس صورت میں حد اوسط مکرر نہیں ہوگا کیونکہ قیاس کی شکل یہ ہوگی کہ ہیولیٰ صورت پر مقدم بالزمان نہیں ہے اور علت کا صورت پر مقدم بالذات ہونا ضروری ہے تو صغریٰ میں بالزمان کی قید ہے اور کبریٰ میں بالذات کی قید ہے لہٰذا حد اوسط میں مغائرت ہوگئی مکرر نہیں ہوا تو مطلوب حاصل نہیں ہوگا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ہیولیٰ مقدم بالزمان نہ ہو اور مقدم بالذات ہو ۱۲

والصورۃ [۱] ایضاً لیست علۃ للہیولیٰ لان [۲] الصورۃ انما یجب وجودھا مع [۳] الشکل او بالشکل قیل [۴] لانھا لیست علۃ فاعلیۃ للشکل والا لاشترکت الاجسام کلھا فی الشکل علیٰ ما بینا [۵] ولا علۃ قابلیۃ لان [۶] القابل ھو الہیولیٰ فلا تتقدم لوجوب وجودھا الفائض عن العلۃ المفارقۃ علی الشکل فوجب وجودھا مع الشکل ان لم تتوقف علیہ او بہ ان تتوقف علیہ ترجمہ اور صورت بھی ہیولیٰ کے لیے علت نہیں ہے کیونکہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ واجب ہے یا شکل کے بعد واجب ہے۔ اعتراض کیا گیا ہے کہ صورت شکل کے لیے علت فاعلی نہیں ہے ورنہ تمام اجسام ایک شکل میں مشترک ہو جاتے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور علت قابلی بھی نہیں ہے کیونکہ قابل تو صرف ہیولیٰ ہی ہے لہٰذا صورت مقدم نہیں ہو سکتی، کیونکہ علت مفارقہ سے ایسے وجود کا جو کہ فائض ہے واجب ہے کہ مقدم ہو شکل سے۔ لہٰذا صورت کا وجود شکل کے ساتھ ہوگا اگر شکل صورت پر موقوف نہ ہو، یا اس کے بعد ہوگی اگر اس پر موقوف ہو۔

[۱] قولہ والصورۃ الخ یہاں سے تلازم کا احتمال ثانی باطل کرتے ہیں دعویٰ یہ ہے کہ صورت ہیولیٰ کے لیے علت نہیں ہے اس دعویٰ میں حکماء کا کلام مختلف ہے بعض لوگوں نے نہ صورت میں کوئی قید مشخصہ یا مطلقہ کی لگائی ہے اور نہ علت میں

فاعلیہ یا مستقلہ کی قید لگائی جیسا کہ مصنف کی عبارت سے ظاہر ہے اور بعض نے یہ دعویٰ مقید کیا ہے کہ صورت مشخصہ ہیولیٰ کے لیے علت مستقلہ نہیں ہے اور نہ علت فاعلیہ ہے اور بعض نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ صورت مطلقہ ہیولیٰ کے لیے علت نہیں ہے اور بعض نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ صورت مطلقہ ہیولیٰ کے لیے علت فاعلیہ اور علت مستقلہ نہیں ہے علت مستقلہ سے مراد وہ علت ہے جو اپنے تاثیر میں کسی آلہ اور واسطہ کی محتاج نہ ہو ۱۲ ؎ قولہ لان الصورۃ الخ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر صورت ہیولیٰ کے لیے علت ہو تو شکل پر مقدم ہوگی اور تالی یعنی شکل پر مقدم ہونا باطل ہے، لہٰذا صورت کا ہیولیٰ کے لیے علت ہونا باطل ہے یہ قیاس استثنائی ہے اس کا پہلا مقدمہ شرطیہ متصلہ لزومیہ ہے، اس کے مقدم تالی کے درمیان لزوم ثابت کرنا ضروری ہے اثبات لزوم یہ ہے کہ ہیولیٰ شکل پر مقدم ہے یا شکل کے ساتھ ہے اور قاعدہ مسلمہ کہ جو شئی کسی شئی کے مقدم پر مقدم ہوتی ہے یا کسی شئے کے ساتھی پر مقدم ہوتی ہے وہ شئی پر مقدم ہوتی ہے تو جب صورت ہیولیٰ کے لیے علت ہوگی تو ہیولیٰ پر مقدم ہوگی تو ہیولیٰ سے مؤخر یا ہیولیٰ کی ساتھی جو شکل ہے اس پر بھی صورت مقدم ہوگی پس قضیہ شرطیہ کا لزوم ثابت ہوگیا رہ گیا تالی یعنی صورت کا شکل پر تقدم کا بطلان تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شکل صورت پر یا مقدم ہے یا صورت کے ساتھ ہے تو صورت اگر شکل پر مقدم ہو تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئیگا جو محال ہے لہٰذا صورت شکل پر مقدم نہیں ہوسکتی پس تالی کا بطلان بھی ثابت ہوگیا اور جب قیاس کے دونوں مقدمے ثابت ہوگئے تو مدعی یعنی صورت کا ہیولیٰ کے لیے علت نہ ہونا ثابت ہوگیا وہو المطلوب اس پر یہ اعتراض ہے کہ ممکن ہے کہ صورت کا شکل کے ساتھ معیت بالزمان ہو تو تقدم بالذات ہوسکتی ہے کیونکہ معیت زمانی اور تقدم ذاتی میں منافات نہیں ہے لہٰذا تالی کا بطلان ثابت نہیں ہوگا تو نتیجہ حاصل نہیں ہوگا ۱۲ ؎ قولہ مع الشکل او بالشکل لو صورت کا شکل کے ساتھ یا شکل سے مؤخر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تشکل اور تناہی ہیولیٰ کے توابع میں سے صورت تشکل اور تناہی کے لیے علت نہیں تو صورت تشکل پر مقدم نہیں ہوسکتی اور جب مقدم نہیں ہوسکتی تو یا مؤخر ہوگی یا ساتھ ہوگی ۱۲ ؎ قولہ قائل علاناد ہیں صورت کے شکل مقدم نہ ہونے کی اور مؤخر یا ساتھ ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ صورت شکل کے لیے علت فاعل نہیں ہوسکتی کیونکہ صورت جسمیہ کی حقیقت متحد ہے اگر صورت جسمیہ شکل کے لیے علت ہو تمام اجسام کی شکلیں ایک ہونا لازم آئیگا اور یہ بداہتہً محال ہے اور صورت شکل کے لیے علت قابلیہ کی بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ قابل تو ہیولیٰ ہے پس صورت کا وجود جو مبدأ فیاض سے فائض ہوتا ہے شکل پر مقدم نہیں ہوسکتا لہٰذا صورت شکل پر مقدم نہیں ہوگی تو صورت کا وجود اگر شکل پر موقوف نہ ہو تو صورت شکل کے ساتھ ہوگی اور اگر موقوف ہو تو صورت شکل سے مؤخر ہوگی اس دلیل پر شارح آئندہ اعتراض کریں گے ۱۲ ؎ قولہ لان القابل الخ یعنی قابلیت ہیولیٰ میں منحصر ہے ہیولیٰ کا عین قابلیت اور استعداد ہونا ملا محمود اعظمی نے ثابت کیا ہے اس پر بھی ایک اعتراض ہے کہ قابلیت کا انحصار ہیولیٰ میں غیر مسلم ہے کیونکہ صورت متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل ہے تو صورت بھی قابل شکل ہوئی اسکا جواب یہ ہے کہ

قابلیت کے دو معنی ہیں اول قابلیت بمعنی استعداد ثانی قابلیت بمعنی انصاف تو جس قابلیت کا ہیولیٰ میں انحصار ہے وہ قابلیت بمعنی استعداد ہے اور جس قابلیت کا ثبوت صورت میں ہے وہ قابلیت بمعنی انصاف ہے بمعنی استعداد نہیں ہے ۱۲ [۶] قولہ فلا تقدم الخ حاصل اسکا یہ ہے کہ صورت کا وجود مبدء فیاض سے فائض ہوتا ہے شکل پر مقدم نہیں ہوگا مگر وجود کو وجوب کے ساتھ مقید کر دیا اس امر کی طرف اشارہ کرنیکے لیے کہ جب تک شئی واجب نہیں ہوتی موجود نہیں ہوتی اور یہاں تقدم سے مراد تقدم بالعلیت ہے کیونکہ یہاں صورت کی ہیولیٰ کے لیے علیت کی نفی مقصود ہے اور یہ مقصود تقدم بالعلیت کی نفی سے حاصل ہو جائیگا ۱۲

اقول فیہ[۱] نظر لانہ لا یلزم من نفی ان تکون الصورۃ علۃ فاعلیۃ او قابلیۃ لشکل نفی العلیۃ مطلقا لجواز ان تکون شرطا فلا یلزم نفی تقدمہا علی الشکل وایضا المذکور[۲] فیما سبق ہو ان الصورۃ لو کانت علۃ مخصصۃ للشکل المعین بالعلۃ الفاعلیۃ المفارقۃ لزم الاشتراک المذکور لا انہا لو کانت علۃ فاعلیۃ لہ لزم ذلک بل ہو خلاف الواقع ترجمہ میں کہتا ہوں اسمیں اعتراض ہے اس لیے کہ صورت کے علت فاعلی یا قابلی کی نفی سے شکل اول کے لیے مطلق علت کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ جائز ہے کہ وہ شرط ہو، لہذا صورت کے تقدم کی نفی شکل پر ضروری نہیں ہے نیز ماسبق میں مذکور ہے کہ اگر صورت جسمیہ شکل کے لیے مخصص ہے علت مفارقہ کے ذریعہ سے تو مذکورہ بالا اشتراک تمام اجسام کا لازم آتا۔ نہ یہ کہ اگر علت فاعلی ہوگی تو اشتراک مذکور لازم آئیگا، بلکہ یہ واقع کے خلاف ہے۔

[۱] قولہ فیہ نظر الخ شارح علامہ میبذی ملا زادہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ انہوں نے صرف صورت کی شکل کے لیے فاعلیت اور قابلیت باطل کی ہے اس سے صرف دو قسم کی علیت باطل ہوگئی اور صورت کا شکل پر تقدم باطل کرنے کے لیے یہ کافی نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ صورت شکل کے لیے فاعل اور قابل نہ ہو شرط ہو اور شرط مشروط پر مقدم ہوتا ہے لہذا صورت کا شکل پر تقدم مطلقا باطل نہیں ہوا اور دوسرا اعتراض علی مابناہ کے حوالہ پر کرتے ہیں کما سیأتی تقریرہ، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ صورت کا شکل کے لیے علت غائیہ ہونا یا علت صوریہ ہونا ظاہر البطلان ہے اسکو باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہوئی چنانچہ شارح نے بھی اسکو اعتراض میں شمار نہیں کیا رہ گیا شرط ہونا تو شرط علت فاعلی کے توابع میں سے ہے جب علت فاعلی ہونا باطل کر دیا تو علت فاعلی کے ضمن میں شرط ہونا بھی باطل کر دیا ۱۲ [۲] قولہ المذکور فیما الخ ماسبق سے مراد انفکاک صورت عن الہیولیٰ کے ابطال کی فصل میں شارح نے قدیقال سے ملا زادہ کا قول نقل کیا ہے وہ مراد ہے شارح

فرماتے ہیں وہاں تو یہ مذکور ہے کہ اگر صورت شکلِ معین کے لیے مخصص ہو تو اشتراک لازم آئے گا وہاں یہ مذکور نہیں ہے کہ اگر صورت شکل کے لیے علت فاعلی ہو تو اجسام کا اشتراک فی الشکل لازم آئے گا اور یہ لزوم واقع کے خلاف ہے کیونکہ فاعل کی وحدت سے اتحاد فعل کی وحدت لازم نہیں آئے گی۔ کیونکہ عقل فعال واحد ہے اور اس کے آثار جمیع اشیاء ہیں

وقد یقال الشکل هو الهیأة الحاصلة بسبب احاطة الحد او الحدود بالمقدار وتلك الهیأة متاخرة عن وجود ذلك الحد والحدود وهو متاخر عن وجود المقدار الذی هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الکل عن الجزء فاذن الشکل متاخر عن الصورة بهذه المراتب فکیف یقال انها مع الشکل او متاخر عنه

ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ شکل ایک ایسی ہیأت کا نام ہے جو مقدار کو ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور یہ ہیأت حد یا حدود کے وجود سے مؤخر ہے اور حد یا حدود مقدار کے وجود سے مؤخر ہیں مقدار جو محدود کا نام ہے اور مقدار مؤخر ہے اس جسم سے جو صورت جسمیہ سے مؤخر ہے۔ کیونکہ کل کا مؤخر ہونا جزء سے واجب ہے لہٰذا شکل صورت سے مذکورہ مراتب میں مؤخر ہے پس یہ کیسے کہا گیا کہ صورت شکل کے ساتھ ہوگی، یا اس سے مؤخر۔

۱؎ قولہ وقد یقال الشکل الخ مصنف نے یہ فرمایا تھا کہ صورت یا شکل کے ساتھ ہے یا شکل سے مؤخر ہے اس پر امام رازی نے اعتراض کیا ہے اس کو شارح نقل کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ شکل ایک حد یا چند حدود کے احاطہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسکو کہتے ہیں تو شکل مؤخر ہوئی حدود سے اور حدود مقدار سے مؤخر ہے کیونکہ مقدار محدود ہے اور مقدار جسم سے موخر ہے کیونکہ مقدار عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اور جسم صورت سے مؤخر ہے کیونکہ صورت جزء ہے اور جسم کل ہے اور کل جزء سے مؤخر ہوتا ہے پس شکل بمراتب اربعہ صورت سے مؤخر ہے اور صورت شکل سے مقدم ہے لہٰذا مصنف کا یہ مقدمہ انما یجب وجودہا مع الشکل او ربالشکل صحیح نہیں ہے ۱۲

واجاب عنه المحقق الطوسی بان هذا البیان یفید تاخر الشکل عن ماهیة الصورة لا عن الصورة المشخصة والذی ندعیه عدم تاخر الشکل عن الصورة المشخصة لاحتیاجها فی تشخصها الی التناهی والتشکل ولا یبعد ان یحتاج الشئ فی تشخصه الی ما یتاخر عن ماهیته کالجسم

المحتاج فی تشخصہ الی[۴] الاین والوضع المتاخرین عنہ فاذن التناہی والتشکل غیر متاخرین عن الصورۃ المشخصۃ من حیث ھی متشخصۃ وان کانا متاخرین عن ماھیتہا ھذا ترجمہ: شرح اشارات میں ۱۱س کا جواب محقق طوسی نے دیا ہے کہ مذکورہ بیان شکل کے تاخر کا فائدہ دیتا ہے ماہیت صورت سے نہ کہ صورت متشخصہ سے جس کا ہم دعوے کر چکے ہیں صورت متشخصہ سے شکل کا مؤخر نہ ہونا کیونکہ صورت محتاج ہوتی ہے اپنی تناہی اور تشکل میں شکل کیطرف۔ اور کوئی بعید نہیں ہے کہ ایک چیز میں اپنے تشخص میں کسی ایسی چیز کی طرف محتاج ہو، وہ محتاج الیہ مؤخر ہو، محتاج کی ماہیت سے جیسے جسم اپنے تشخص میں "این" اور وضع کا محتاج ہوتا ہے اور یہ دونوں جسم سے مؤخر بھی ہیں پس اس وقت تناہی اور تشکل صورت متشخصہ سے بحیثیت متشخص ہونے کے مؤخر نہیں ہیں۔ اگرچہ یہ دونوں صورت متشخصہ کی ماہیت سے مؤخر ہیں اسے سمجھ لو۔"

[۱] قولہ واجاب عنہ الخ نصیر طوسی نے شرح اشارات میں امام رازی کے اس معارضہ کا جواب دیا ہے کہ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس دلیل سے شکل کا صورت کی ماہیت سے مؤخر ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ صورت متشخصہ تناہی اور تشکل پر موقوف ہے کیونکہ صورت متشخصہ اپنے تشخص میں تناہی اور تشکل کی محتاج ہے اور ہیولیٰ تناہی اور تشکل سے مؤخر ہے تو اگر صورت متشخصہ سے شکل کے لیے علت قرار دیا جائے تو صورت متشخصہ کا ہیولیٰ پر مقدم ہونا لازم آئے گا حالانکہ صورت متشخصہ ہیولیٰ سے مؤخر ہے، ۱۲ [۲] قولہ والذی ندعیہ الخ یعنی ہم صورت متشخصہ سے شکل کے مؤخر نہ ہونیکا دعویٰ کرتے ہیں کیونکہ صورت متشخصہ شکل کی محتاج ہوتی ہے حاصل یہ ہے کہ ہیولیٰ کی علت صورت جسمیہ کی ماہیت ہے لہذا ہیولیٰ صورت جسمیہ کی ماہیت کا محتاج ہوا اور صورت متشخصہ ہیولیٰ کی محتاج ہے ۱۲ [۳] قولہ ولا یبعد ان یحتاج الخ یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ نصیر طوسی کی تحقیق سے یہ معلوم ہوا کہ صورت متشخصہ تناہی اور تشکل کی طرف محتاج ہے اور تناہی اور تشکل صورت متشخصہ کی ماہیت سے مؤخر ہے اور یہ بعید ہے اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ کوئی بعید نہیں ہے کہ شئ اپنے تشخص میں ایسے امر کی طرف محتاج ہو جو امر شئ کی ماہیت سے مؤخر ہو اس کی مثال یہ ہے کہ جسم اپنے تشخص میں این اور وضع کا محتاج ہے اور این اور وضع دونوں جسم سے مؤخر ہیں پس اسوقت تناہی اور تشکل صورت متشخصہ سے مؤخر نہیں ہے اگرچہ تناہی اور تشکل صورت کی ماہیت سے مؤخر ہیں ۱۲ [۴] قولہ الی الاین والوضع الخ این اس حالت کو کہتے ہیں جو شئ کو مکان میں ہونیکی وجہ سے حاصل ہوتی ہے تو این محتاج ہے مکان کا اور مکان جسم حاوی کی سطح باطن کو کہتے ہیں اور جو جسم محوی کے سطح ظاہر سے مماس ہو تو مکان جسم کا محتاج اور جسم کی ماہیت سے مؤخر ہوا اور جو چیز شئ کے مؤخر سے مؤخر ہو وہ شئ سے مؤخر

ہوتی ہے لہٰذا این مؤخر ہے جسم کی ماہیت سے اور جسم متشخص اپنے وجود میں اور حصول میں این کا محتاج ہے اور وضع شئی کے بعض اجزاء کی بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے سے اور بعض اجزاء امورِ خارجیہ کی طرف نسبت کرنے سے جو حالت شئی کو حاصل ہوتی ہے اسکو وضع کہتے ہیں۔

والانسب[1] حینئذٍ ان یقول لان الصورۃ متاخرۃ عن الشکل قطعا ولقائل[2] ان یقول احتیاج الصورۃ فی تشخصہا الیہا غیر معقول[3] — لانہ[4] ان کان الی الجزئی منہما لزال التشخص بزوالہ ولیس کذلک فانّ[5] الشمعۃ المشخصۃ المعینۃ باقیۃ مع تبدل افراد التناہی والتشکل علیہا وان کان الی الکلی فذلک باطل قطعا فانا نعلم بالضرورۃ ان انضمام الشکل الکلی مثلا[6] الی الصورۃ لایفید تشخصہا ترجمہ اور اس وقت زیادہ مناسب ہے یہ کہ مصنف فرماتے "اسلئے کہ صورت مؤخر ہے شکل سے یقیناً" اور معترض کے لیے گنجائش تھی کہ کہتے کہ صورت کا اپنے تشخص میں ان دونوں کا محتاج ہونا معقول نہیں ہے اس لیے کہ اگر ان دونوں کی جزئی کی طرف احتیاج ہے تو البتہ تشخص اسکے زائل ہونے سے زائل ہوجائے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ شمعہ مشخصہ معینہ تناہی اور تشکل کے افراد کے تبدیل ہونے کے باوجود باقی رہتی ہے اور اگر ان کو کلی کی احتیاج ہو تو یہ بالکل غلط ہے کیونکہ بداہۃً جانتے ہیں کہ شکل کلی کا انضمام مثلاً صورت کی طرف اس کے تشخص کا فائدہ نہیں دیتا۔

[1] قولہ والانسب حینئذ الخ یعنی نصیر طوسی کی تحقیق سے جب یہ معلوم ہوگیا صورت مشخصہ شکل کی محتاج ہے اور یہاں صورت مشخصہ مراد ہے تو مصنف کو تردید کے ساتھ مع الشکل اور بالشکل نہیں کہنا چاہیئے بلکہ جزم کے ساتھ الصورۃ متاخرۃ عن الشکل کہنا چاہیئے اور لفظ قطعاً کا تعلق متاخرۃ اور یقول اور الانسب تینوں کے ساتھ ہوسکتا ہے متاخرہ کے ساتھ متعلق کرنا اولیٰ ہے ۱۲ [2] قولہ ولقائل ان یقول الخ نصیر طوسی نے اتنا بحث میں یہ کہہ دیا کہ صورت مشخصہ تناہی اور تشکل کی طرف محتاج ہے اس پر یہ اعتراض ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تشکل اور تناہی سے اگر تناہی اور تشکل جزئی مراد ہے تو خاص شکل کے زائل ہونے سے صورت مشخصہ کا زائل ہونا لازم آئے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ شمعہ معینہ مشخصہ کی بعض شکلیں زائل ہوتی ہیں اور دوسری پیدا ہوتی ہیں مگر شمعہ مشخصہ بعینہٖ باقی رہتی ہے اور اگر تناہی اور تشکل کلی مراد ہے تو چونکہ یہ بداہۃً معلوم ہے کہ شکل کلی کی وجہ سے تشخص حاصل نہیں ہوتا لہٰذا صورت اپنے تشخص میں شکل کی طرف محتاج نہیں ہے ۱۲ [3] قولہ غیر معقول الخ اخیر کتاب میں تصریح کی ہے کہ شکل المتشخص بمعنی مفید تشخص نہیں ہے بلکہ شکل اور اعراض تشخص کے عنوانات اور علامات ہیں ۱۲ [4] قولہ

لانہ ان کان الخ دونوں شق اختیار کرکے جواب دیا جا سکتا ہے یعنی یہ اختیار کیا جائے کہ صورت مشخصہ اپنے تشخص میں شکل جزئی کی محتاج ہے تو یہ جواب دیا جائیگا کہ جزئی معین مراد نہیں ہے کہ شکل معین کے زائل ہونے سے تشخص زائل ہوجائے جبکہ جزئی من الجزئیات مراد ہے اور ظاہر ہے کہ جب شکل کی تمام جزئیات زائل ہوجائیں گی تو صورت کا تشخص زائل ہوجائیگا۔ اور اگر شکل کلی مراد لی جائے تو کلی سے وہ کلی مراد ہوگی جو کسی فرد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ جب ایسی شکل کلی منضم ہوگی جو کسی جزئی کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے تشخص حاصل ہوجائیگا ۱۲ ۵ے قولہ فان الشمعۃ الخ یعنی شمعہ معینہ متخصہ تبدل اشکال کے باوجود باقی رہتی ہے اس پر بھی منع کیا گیا ہے کیونکہ شکل کا بدلنا بغیر بعض اجزاء کے بعض اجزاء سے انفکاک اور انفصال کے متصور نہیں ہوگا اور بعض اجزاء بعض اجزاء سے جدا ہوں گے تو شمعہ کا تشخص باقی نہیں رہیگا شارح نے اثبات ہیولی کی بحث میں بعض محققین کا قول نقل کیا ہے کہ جب انفصال طاری ہوگا تو متصل بذاتہ یعنی صورت جسمیہ باقی نہیں رہے گی معدوم ہوجائے گی ۱۲

والشکل لا یوجد قبل الهیولی فهی اما مقدمة علیه او معه فلو کانت الصورة علة لوجود الهیولی لکانت متقدمة علی الهیولی بالذات والهیولی مقدمة علی الشکل بالذات او معه بحکم المقدمة الثانیة فکانت الصورة متقدمة علی الشکل بالذات لان المتقدم علی المتقدم علی الشئ والمتقدم علی ما هو مع الشئ متقدم علیه هف بحکم المقدمة الاولی وانت تعلم ان الحکم بان المتقدم علی ما مع الشئ متقدم علی ذلك الشئ لا یظهر صحته فی التقدم والمعیة الذاتیتین وقد یقال الهیولی متقدمة علی الشکل قطعا بناء علی ان لحوق الشکل انما هو بمشارکة الهیولی وح لا یحتاج الی المقدمة الممنوعة ترجمہ اور شکل ہیولی سے قبل نہیں پائی جاتی۔ پس وہ یا تو اس پر مقدم ہوگی یا اس کے ساتھ ہوگی۔ پس اگر صورت وجود ہیولی کے لیے علت ہوتی تو البتہ وہ ہیولی سے بالذات مقدم ہوتی اور ہیولی مقدم ہے شکل سے بالذات یا اس کے ساتھ ہوتا ہے دوسرے مقدمہ کی رو سے لہذا صورت مقدم ہوتی ہے شکل سے بالذات۔ اس لیے کہ مقدم علی الشئ پر جو مقدم ہوتا ہے اور وہ جو مقدم مع الشئ ہے اس پر تو شئ پر بھی مقدم ہوتا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے پہلے مقدمہ کی رو سے اور آپ جانتے ہیں کہ مقدم علی ما مع الشئ متقدم علی ذلک الشئ کا حکم تقدم اور معیت ذاتی کی صورت میں اس کا درست نہیں ہوتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ ہیولی مقدم ہوتا ہے شکل سے قطعاً کیونکہ شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوا کرتا ہے لہذا اس وقت مقدمہ ممنوعہ کی ضرورت نہ رہے گی۔

۱؎ قولہ والشکل لایوجد الخ صورت کی علیت باطل کرنیکا یہ دوسرا مقدمہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شکل چونکہ انفصال سے حاصل ہوتی ہے لہذا مادہ کے لواحق سے ہوگی نیز شکل جسم کے عوارض سے ہے اور جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے لہذا ہیولیٰ شکل سے مقدم ہوگا یا شکل کے ساتھ ہوگا ۱۲ ۲؎ قولہ فلو کانت الصورۃ الخ یعنی اگر صورت ہیولیٰ کے لیے علت ہو تو ہیولیٰ پر مقدم بالذات ہوگی اور دوسرے مقدمہ سے ہیولیٰ کا شکل پر مقدم بالذات ہونا یا اس کے ساتھ ہونا ثابت ہو چکا ہے، تو صورت کا شکل پر مقدم ہونا لازم آئے گا اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ دلیل تام ہو تو صورت کا ہیولیٰ کی علت میں شریک ہونا بھی باطل ہو جائیگا کیونکہ شریک ہونے کی صورت میں بھی صورت کا ہیولیٰ پر مقدم ہونا لازم آئیگا حالانکہ حکماء صورت کا ہیولیٰ کی علت میں شریک ہونا ثابت کرتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ جس صورت کو ہیولیٰ کی علت میں شریک کرتے ہیں وہ صورت کی ماہیت کلیہ ہے اور جس صورت کے علیت کی نفی کرتے ہیں وہ صورت مشخصہ ہے پس کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ صورت بماہیتہا ہیولیٰ پر مقدم ہوگی اور بتشخصہا مؤخر ہوگی ۱۲ ۳؎ المتقدم علی ما ہو مع الشئی الخ یعنی جو کسی شئے کے ساتھی سے مقدم ہوگا وہ شئی سے مقدم ہوگا اس قاعدہ کلیہ پر ایک نقض ہے کہ اگر قاعدہ صحیح ہو تو عقل تاسع کا عقل اول اور واجب تعالیٰ پر مقدم ہونا لازم آئیگا کیونکہ عقل عاشر عقل اول اور واجب تعالیٰ کے زمانہ کے اعتبار سے ساتھ ہے اور عقل تاسع عقل عاشر پر اسکی علیت ہونے کے اعتبار سے مقدم بالذات ہے تو عقل تاسع کا عقل اول پر مقدم ہونا لازم آئے گا اس کا جواب یہ ہے کہ معیت کی دو قسم ہے معیت ذاتی اور معیت زمانی، معیت ذاتی دو شئی کا ایک علت کے لیے معلول ہونا ——— یا دو شئی کا ایک معلول کے لیے علت ہونا معیت ذاتی ہے اور دو شئی کا ایک زمانہ میں ہونا معیت زمانی ہے اس تعریف سے معلوم ہوا زمانی کے لیے دونوں شئی کا زمانی ہونا ضروری ہے جس طرح تقدم تأخر کے لیے مؤخر مقدم کا زمانی ہونا ضروری ہے، تو جو امور زمانی نہیں وہ معیت زمانی کیساتھ متصف نہیں ہوسکتے جسطرح تقدم تأخر زمانی کیساتھ متصف نہیں ہوسکتے لہذا واجب تعالیٰ کی ذات اور عقول مجردہ زمانی نہیں ہیں پس عقل عاشر اور عقل اول اور واجب تعالیٰ میں معیت زمانی محقق نہیں ہوسکتی لہذا عقل تاسع کا عقل اول اور واجب تعالیٰ پر مقدم ہونا لازم نہیں آئے گا ۱۲ ۴؎ قولہ انت تعلم الخ یہ قاعدہ مذکورہ پر اعتراض ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ معیت زمانی میں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جب دو چیزیں ایک زمانہ میں ہوں گی تو اگر کوئی شئی ثالث ایک شئی پر مقدم بالزمان ہو تو دوسرے پر بھی مقدم بالزمان ہوگی مگر یہ قاعدہ معیت ذاتی میں مسلم نہیں کیونکہ جب ایک شئی کی دو علت ناقص ہوگی تو دونوں علتوں میں معیت ذاتی ہوگی اور ان دونوں علتوں میں سے ایک علت کی علت مقدم بالذات ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ ایک علت کی علت دوسرے علت کی علت بھی ہو لہذا دوسرے علت پر مقدم بالذات نہ ہونا لازم نہیں آئے گا علی ہذا القیاس اگر ایک علت کے دو معلول ہوں تو دونوں معلولوں میں معیت ذاتی ہوگی تو اگر دو معلولوں میں سے ایک معلول کی اگر کوئی علت ناقصہ دوسری بھی ہو تو وہ اس معلول پر مقدم بالذات ہوگی اور ممکن ہے کہ وہ دوسری علت دوسرے معلول کی علت ناقصہ نہ ہو تو دوسرے معلول پر مقدم بالذات ہونا لازم نہیں آئے گا لہذا قاعدہ مذکورہ معیت ذاتیہ میں صادق نہیں ہوا ۱۲ ۵؎ قولہ وقد یقال الخ چونکہ قاعدہ مذکورہ پر نقض وارد ہوگیا تو دلیل صحیح نہیں ہوگی لہذا یہاں سے جواب دیتے ہیں کہ قاعدہ مذکورہ پر دلیل اس وقت

مبنی ہوگی جب ہیولیٰ اور شکل میں معیت ہوا ور اگر ہیولیٰ شکل پر مقدم ہو تو اس مقدمہ کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہوگی اور جب یہ ثابت ہے کہ شکل کا لحوق ہیولیٰ مشارکت سے ہوتا ہے تو ہیولیٰ کا شکل کی علت میں شریک ہونا معلوم ہوا لہٰذا ہیولیٰ شکل سے قطعاً مقدم ہے اور صورت چونکہ شکل کی محتاج ہے لہٰذا ہیولیٰ صورت پر بھی مقدم ہوگا تو اگر صورت ہیولیٰ کے لیے ہو تو صورت کا ہیولیٰ پر مقدم ہونا لازم آئیگا تو مقدمہ ممنوعہ کی مدعیٰ ثابت کرتے ہیں کوئی ضرورت نہیں لہٰذا دلیل تام ہے ۱۲

فاذن[۱] وجود کل منهما عن سبب منفصل هذا[۲] مبنی علی ما زعموا من ان المتلازمین یجب ان یکون احدهما علة موجبة للآخر او یکونا معلولی علة موجبة لهما لیتحقق التلازم اذ العلة الموجبة ما یمتنع تخلف المعلول عنه سواء کانت علة تامة او جزءً اخیرا منها فهی[۳] مستلزمة للمعلول وبالعکس واحد المعلولین مستلزم لها وهی مستلزمة للمعلول الآخر وبالعکس.

ترجمہ پس اس وقت دونوں کا وجود کسی سبب منفصل کے ذریعہ ہوگا۔ یہ دعوے ان کے اس زعم پر مبنی ہوگا کہ متلازمین میں سے ایک کے لیے واجب ہے کہ وہ علت موجبہ ہے دوسرے کے لیے، یا پھر دونوں کسی علت موجبہ کے معلول ہوں تاکہ تلازم متحقق ہو جائے کیونکہ علت موجبہ وہ ہے کہ اس سے معلول کا تخلف محال ہے خواہ وہ علت تامہ ہو یا اس کا جزء اخیر ہو پس معلول کے لیے وہ مستلزم ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے یا پھر معلولین میں سے ایک اس کے لیے مستلزم ہو اور وہ معلول آخر کے لئے مستلزم ہو یا اسکے برعکس ہو۔

[۱] قولہ فاذن وجود کل الخ یعنی جب ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم ثابت ہے اور تلازم کی دو صورتیں باطل ہوگئیں تو تلازم کی تیسری صورت متعین اور تیسری صورت یہی ہے کہ ہیولیٰ اور صورت دونوں کسی ثالثہ کے معلول ہوں ۱۲ [۲] قولہ ہذا مبنی علی ما زعموا الخ آئندہ شارح مصنف پر اعتراض کریں گے اسی کی یہ تمہید ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے بطور تفریع کے یہ فرمایا ہے کہ جب ہیولیٰ کا صورت کے لیے علت ہونا اور صورت کا ہیولیٰ کے لیے علت ہونا باطل ہوگیا تو دونوں کسی سبب منفصل کے معلول ہوں گے اور سبب منفصل میں تنوین وحدت ہے تو معنی یہ ہے کہ ایک سبب اور ایک علت کے معلول ہونگے اور یہ تفریع جب ہی ہو سکتی ہے جب تلازم تین صورتوں میں منحصر ہو لہٰذا یہ تفریع حکماء کے زعم پر مبنی ہے اور حکماء کا زعم یہ ہے کہ متلازمین کے لئے ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے لیے علت موجبہ ہو یا دونوں متلازمین ایک علت موجبہ ثالثہ کے معلول ہوں کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں تلازم متحقق ہوگا اسلئے کہ علت موجبہ اسکو کہتے ہیں جس سے معلول کا تخلف ممکن نہ ہو خواہ علت تامہ ہو یا علت تامہ کا جزء اخیر ہو تو جب ایک دوسرے کے لیے علت موجبہ ہوگا تو علت معلول کو مستلزم ہوگی اور معلول بھی علت کو مستلزم تو دونوں

علت معلول میں ملازم ہوگا۔ اسی طرح جب دونوں متلازمین ایک علت موجبہ کے معلول ہوں گے تو ایک معلول علت کو مستلزم ہوگا اور وہ علت دوسرے معلول کو مستلزم ہوگی اور اس کا عکس بھی ہوگا یعنی دوسرا معلول علت کو مستلزم ہوگا اور علت پہلے معلول کو مستلزم ہوگا تو دونوں معلولوں میں تلازم ہوجائے گا ۱۲ ۳ے قولہ فہی مستلزمۃ للمعلول الخ علت موجبہ اور معلول میں ملازم ظاہر ہے کیونکہ علت موجبہ کا معلول سے اور معلول کا علت موجبہ سے انفکاک ممتنع ہے اور اگر دونوں ایک علت موجبہ کے معلول ہوں تو دونوں معلولوں میں تلازم کرنیکی یہ صورت ہوگی مثلاً عقل ثانی اور فلک اول عقل اول کے دونوں معلول ہیں تو کہا جائے گا کہ عقل ثانی مستلزم ہے عقل اول کو اور عقل اول مستلزم ہے فلک اول کو لہٰذا عقل ثانی فلک اول کو مستلزم ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ فلک اول مستلزم ہے عقل اول کو اور عقل اول مستلزم ہے عقل ثانی کو لہٰذا فلک اول مستلزم ہے عقل ثانی کو اور مانحن فیہ میں یہ کہا جائیگا کہ ہیولی مستلزم ہے علت مفارقہ کو اور علت مفارقہ مستلزم ہے صورت کو لہٰذا ہیولی مستلزم ہے صورت کو اور اس کا عکس صورت مستلزم ہے علت مفارقہ کو اور علت مفارقہ مستلزم ہے ہیولی کو لہٰذا صورت مستلزم ہے ہیولی کو پس ہیولی اور صورت میں تلازم ثابت ہوجائیگا ۱۲

وههنا بحث[۱] لانا ان اعتبر فی العلة الموجبة الايجاد فلا نسلم انه اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر ولم يكونا معلولي علة موجبة لهما لزم امكان انفراد احدهما عن الاخر وهو ظاهر[۲] وان لم يعتبر لم يلزم ان تكون الهيولى علة فاعلية على تقدير كونها موجبة فلا يكون وصف العلة بالفاعلية فيما سبق مناسبا للمقام[۳] ترجمہ اس پر بحث ہے کیونکہ اگر علت موجبہ میں ایجاد کا اعتبار کیا جائے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جب متلازمین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لیے علت موجبہ نہ ہو یا دونوں کسی تیسری علت موجبہ کے معلول نہ ہوں تو دونوں متلازمین کا ایک دوسرے سے جدا ہونا لازم آئے گا، اور یہ بالکل ظاہر ہے اور اگر علت موجبہ میں ایجاد کا اعتبار نہ کیا جائے تو لازم نہیں آتا کہ ہیولی علت موجبہ ہونے کی صورت میں علت فاعلی بھی ہو لہٰذا علت کو فاعلی کے ساتھ متصف کرنا ماسبق میں مقام کے مناسب نہیں ہے۔

۱ے قولہ وہہنا بحث الخ حواشی سابقہ میں یہ گزر چکا ہے کہ علت سے مراد علت موجبہ ہے خواہ علت تامہ ہو یا علت تامہ کا جز اخیر ہو اور مصنف نے علت فاعلیہ کے ساتھ مقید کردیا ہے اس سے بھی علت موجبہ مراد ہے لہٰذا اس تقدیر پر کوئی بحث نہیں ہوگی مگر شارح نے یہ دیکھا کہ علت میں فاعلیہ کی قید ہے اور موجدہ کی نہیں لہٰذا ہہنا بحث سے اعتراض کردیا اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ علت موجبہ میں ایجاد اگر معتبر ہے تو حکماء کا یہ فرمانا کہ المتلازمان یجب ان یکون احدہما علۃ موجبۃ الخ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس بنا پر اگر متلازمین ایک دوسرے کے لیے علت موجبہ نہ ہوں یا دونوں ایک علت موجبہ کے معلول نہ ہوں تو

متلازمین میں انفکاک لازم آئیگا اور یہ صحیح نہیں کیوں کہ اگر متلازمین ایک دوسرے کے لیے علت کا جزء اخیر ہونا یا دونوں کسی جزء اخیر کے معلول ہوں تو بھی انفکاک محال ہوگا اور اگر علت موجبہ میں ایجاد معتبر نہ ہوں تو مصنف کا علت کو فاعلیہ کے ساتھ متصف کرنا مناسب نہیں ہوگا ۱۲ ۲؎ قولہ وان لم یعتبر یعنی اگر علت موجبہ میں ایجاد معتبر نہ ہو تو ہیولیٰ کا علت موجبہ ہونے کی تقدیر پر علت فاعلیہ ہونا لازم نہیں آئیگا تو مصنف نے جو ماسبق میں فاعلیہ کی قید لگائی ہے مناسب نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ملازم مُر ایجاب کو مقتضی ہے ایجاد کو مقتضی نہیں لہٰذا ایجاد معتبر نہیں ہے اور مصنف نے فاعلیہ کی جو قید لگائی ہے اس لیے نہیں لگائی ہے کہ صرف علت فاعلیہ کی نفی مقصود ہے بلکہ علت فاعلیہ کے نفی کے اہتمام پر دلالت کرنے کے لیے فاعلیہ کی قید لگائی ہے ۱۲

وليست الهيولى غنية عن الصورة من كل الوجوه لما بيّنا انها لا تتقوم[۱] بالفعل بدون الصورة اي[۲] بدون ماهيتها التي تستحفظ[۳] المادة بتوارد افرادها عليها ولو زال صورة عنها ولم يقترن صورة اخرى بها عدمت المادة فتلك الصورة المتبادرة عليها كالدعائم[۴] تزال واحدة منها عن السقف وتقام مقامها على دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم ترجمہ

اور ہیولیٰ صورت سے مستغنی نہیں ہے پورے طور سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ ہیولیٰ بالفعل بغیر صورت کے متقوم نہیں ہوتا، یعنی اس کی ماہیت کے بغیر وہ ماہیت جو مادہ کی حفاظت کرتی ہے افراد صورت کے وارد ہونے کی وجہ سے اس پر، اور اگر ایک صورت ختم ہوجائے اس سے اور دوسری صورت اس کے ساتھ لگی رہے تو مادہ ہی معدوم ہوجائیگا۔ لہٰذا مادہ پر وارد ہونے والی یہ صورتیں مانند ستونوں کے ہیں، ان میں سے ایک ستون جب ہٹ جاتا ہے، تو دوسرا ستون اس کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔ تو چھت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے ستونوں کے تعاقب کی وجہ سے۔

۱؎ قولہ لا تتقوم الخ یہ لفظ تتقوم فعل مضارع ہے اگر ثانی مجرد سے ہو تو بضم القاف ہوگا اور اگر باب تفعل سے ہو تو بفتح القاف و تشدید الواو ہوگا اور ایک تا محذوف ہوگا بہر و صورت حصول اور تحصل کے معنی میں ہے اور یہ مراد ہے کہ ہیولیٰ اپنے وجود اور بقا میں صورت کا محتاج ہے لہٰذا من کل الوجود مستغنی نہیں ہے ۱۲ ۲؎ قولہ ای بدون ماہیتہا الخ شارح ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اس سے پہلے فصل میں یہ ثابت کیا ہے کہ صورت ہیولیٰ کے لیے علت نہیں ہوسکتی کیونکہ ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہوسکتی اور یہاں فرماتے ہیں کہ ہیولیٰ بغیر صورت کے موجود بالفعل نہیں ہوسکتا تو صورت کا محتاج ہے لہٰذا صورت ہیولیٰ پر مقدم ہے تو دونوں کلام میں تناقض ہوگیا شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت کی ماہیت من حیث ہی کی طرف محتاج ہے لہٰذا صورت من حیث ہی ہیولیٰ پر مقدم ہوگی اور پہلے جو بیان کیا گیا کہ صورت ہیولیٰ کی محتاج ہے

لہذا ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہو سکتی وہ صورت مشخصہ من حیث تشخص ہے کہ صورت اپنے تشخص میں تشکل کی محتاج ہے اور تشکل ہیولیٰ سے مؤخر ہے لہذا دونوں کلام میں تناقض اور تضاد نہیں ہے ۱۲ سے قولہ تستحفظ المادۃ الخ یعنی صورت کی ماہیت اپنے افراد کے یکے بعد دیگرے وارد ہونیکی وجہ سے مادہ اور ہیولیٰ کی حفاظت کرتی ہے یعنی باقی رکھتی ہے اس میں دو کوتاہیاں ہیں اول کوتاہی یہ ہے کہ تقوم اور حفاظت کی نسبت صورت کی ماہیت کی طرف کی ہے حالانکہ تقوم اور حفاظت ایسے امر کی شان ہے جو موجود اور ثابت اور مادہ سے مفارق ہو البتہ صورت شرط تقوم واستحفاظ ہے اور دوسری کوتاہی یہ ہے کہ ہیولیٰ کا تقوم صورت کی وجہ سے صرف عنصریات ہی میں مختص نہیں ہے بلکہ فلکیات کے ہیولیٰ کی حفاظت اور تقوم صورت کے ذریعہ ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ فلکیات میں صورت خاص کے ذریعہ حفاظت کرتی ہے اور عنصریات میں صورت کی ماہیت افراد کے ذریعے کرتی ہے اور شارح نے بتوارد افراد ہا سے اشارہ کردیا ہے کہ عنصریات کے ہیولیٰ کا تقوم اور حفاظت صورت کے ذریعہ ہوتی ہے لہذا عبارت اسطرح ہونی چاہیئے کہ السبب المنفصل یستحفظ المادۃ لیسبب الصورۃ اما بشخصہا کما فی الافلاک او بنوعہا کما فی العناصر وما یترکب منہما ۱۲ سے کالدعائم الخ یہ ہیولیٰ کی صورت کے ذریعہ حفاظت کرنیکی اور صورت کے ہیولیٰ کے علت میں شریک ہونیکی مثال ہے یعنی جس طرح انسان چھت کو قائم رکھنے والا ستونوں کے ذریعے چھت کو قائم رکھتا ہے یکے بعد دیگرے جتنے ستونوں کی ضرورت ہوتی ہے بدل کر چھت کو قائم رکھتا ہے اسی طرح ہیولیٰ کی علت موجدہ ہیولیٰ کو صورت کے افراد کے ذریعہ ہیولیٰ کو قائم رکھتی ہے اگر ایک فرد صورت کا زائل ہوتا ہے، تو دوسرے فرد کو اس کے قائم مقام کرتی ہے تو چھت کا قائم کرنیوالا شخص بمنزلہ علت موجدہ ہے اور ستون کے افراد بمنزلہ صور متواردہ کے ہیں ۱۲

ولیست[1] الصورۃ ایضاً غنیۃ عن الہیولیٰ من کل الوجوہ لما[2] بینا انہا لاتوجد بدون الشکل المفتقر الی الہیولیٰ فالہیولیٰ[3] تفتقر الی الصورۃ فی وجودہا وبقائہا اقول[4] فیہ بحث اذ لو کان ماذکرہ کافیا لاثبات ان الہیولیٰ مفتقرۃ الی الصورۃ فی البقاء لکانت الصورۃ ایضا مفتقرۃ الی الہیولیٰ فیہ لما تبین[5] ایضا ان الصورۃ لاتوجد بالفعل بدون الہیولیٰ ترجمہ اور صورت بھی ہیولیٰ سے مستغنی نہیں ہے پورے طور پر، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ صورت شکل کے بغیر نہیں پائی جاتی اور شکل ہیولیٰ کی محتاج ہے لہذا ہیولیٰ صورت کا اپنے وجود اور بقا میں محتاج ہے میں کہتا ہوں اس پر اعتراض ہے اس لیے کہ اگر مصنف کا بیان اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہوتا کہ ہیولیٰ محتاج ہے اپنے بقا میں تو البتہ صورت بھی اپنی بقا میں ہیولیٰ کی محتاج ہوگی، جیسا کہ یہ بھی ظاہر ہو چکا ہے کہ صورت بغیر ہیولیٰ کے بالفعل نہیں پائی جاتی۔

لے قولہ ولیست الصورۃ الخ صورت کا استغناء باطل کرتے ہیں کہ صورت کی علیت باطل کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ صورت

من کل الوجوہ ہیولیٰ سے مستغنی ہے کیونکہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ صورت بغیر شکل کے موجود نہیں ہوگی اور شکل ہیولیٰ کی محتاج ہے، لہذا صورت بواسطہ شکل کے ہیولیٰ کی محتاج ہوئی ۱۲ ؎ قولہ لما بینا انہا الخ یہ حوالہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مصنف نے یہ پہلے بیان کیا ہے کہ صورت کا وجوب وجود شکل کے ساتھ یا شکل کی وجہ سے ہوتا ہے تو اس سے صورت کی احتیاج شکل کی طرف قطعاً لازم نہیں آتی البتہ شارح نے قد یقال سے جو اعتراض نقل کیا ہے اس میں صورت کی احتیاج شکل کی طرف جزماً ہے مگر حوالہ مصنف دے رہے ہیں ۱۲ ؎ قولہ فالہیولیٰ تفتقر الخ جب ہیولیٰ اور صورت کی استغناء باطل کردیا تو بطور نتیجہ کے فرماتے ہیں کہ ہیولیٰ صورت کی طرف وجود اور بقا میں محتاج ہے مصنف نے فی وجودہا فرمایا تھا اور شارح نے و بقائہا کا اضافہ کیا ہے اسوجہ سے کہ جو وجود کی علت ہوتی ہے وہی بقا کی بھی علت ہوتی ہے ۱۲ ؎ قولہ اقول فیہ بحث الخ شارح اس تقریر پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تفریع صحیح نہیں ہے کیونکہ متفرع علیہ یعنی الہیولیٰ لا تتقوم بالفعل بدون صورۃ دو حال سے خالی نہیں یا تفریع کے لیے کافی ہوگا یا نہیں ہوگا شق ثانی میں تفریع کا صحیح نہ ہونا ظاہر ہے اور شق اول میں یہ لازم آتا ہے کہ صورت بھی ہیولیٰ کی طرف اپنے وجود اور بقا میں محتاج ہو کیونکہ صورت کے متعلق بھی فرما چکے ہیں کہ صورت موجود بالفعل بغیر ہیولیٰ کے نہیں ہوسکتی اور عدم وجود اور عدم تقوم میں کوئی فرق نہیں ہے اور لازم دو وجہ سے باطل ہے اول اسوجہ سے کہ ایک کا محتاج ہونا دوسرے کی طرف تخصیص بلا مخصص ہے جو محال ہے ثانی اسوجہ سے کہ جب دونوں ایک دوسرے کے وجود اور بقا میں محتاج ہوں گے تو دور لازم آئیگا جو محال ہے اور چونکہ ان دونوں محذور کا لازم آنا ظاہر ہے لہذا شارح نے اس کی تصریح نہیں کی اس کا جواب یہ ہے کہ عدم تقوم عدم بدون الشئی اور عدم وجود بدون الشئی میں فرق ہے اول شئی کی علیت کو مقتضی ہے اور ثانی شئی کی علیت کو مقتضی نہیں لہذا دونوں پر ایک ہی تفریع نہیں ہوسکتی ۱۲ فافہم ۱۲ ؎ قولہ لما تبین ایضاً الخ یعنی یہ بھی ظاہر ہوچکا ہے کہ صورت بالفعل بدون ہیولیٰ کے موجود نہیں ہوگی تو صورت کا اپنے وجود اور بقاء میں ہیولیٰ کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ مراد ہے کہ صورت مطلقاً بغیر ہیولیٰ کے بالفعل موجود نہیں ہوتی تو یہ مسلم نہیں ہے کیونکہ صورت کا وجود برتقدیر غیر متناہی ہونے کے بغیر ہیولیٰ کے موجود ہوسکتی ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ صورت کا وجود بشرط التناہی بغیر ہیولیٰ کے موجود نہیں ہوسکتی تو یہ مسلم ہے مگر اس صورت میں صورت کا ہیولیٰ کی طرف تناہی میں محتاج ہونا لازم آئیگا وجود اور بقاء میں محتاج ہونا لازم نہیں آئیگا پس ہیولیٰ اور صورت کے احتیاج میں فرق ظاہر ہوگیا ۱۲

وقد یقال هذا مناف لما سبق من ان الصورة لیست علة للهیولی اذ لا معنی للعلة الا ما یحتاج الیه الشئ فی تحقق فلو افتقرت الهیولی الی الصورة فی الوجود لکانت الصورة علة لها والجواب ان المراد ههنا ان الهیولی مفتقرة الی طبیعة الصورة لا الی الصورة المتشخصة لجواز انتفائها مع بقاء الهیولی والمذکور سابقا هو ان الصورة المتشخصة لیست علة للهیولی فلا

منافاۃ فی- ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ یہ ماسبق کے منافی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ صورت ہیولیٰ کیلئے علت نہیں ہے کیونکہ علت کے اس کے علاوہ کوئی معنی نہیں کہ شئی اپنے تحقق میں اسکی محتاج ہو۔ پس اگر ہیولیٰ صورت کی محتاج اپنے وجود میں ہو تو البتہ صورت اس کے لیے علت ہو جائے گی اور جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ یہاں پر مراد یہ ہے کہ ہیولیٰ کی طبیعت صورت کی محتاج ہے صورت مشخصہ کی نہیں کیونکہ صورت مشخصہ کا انتفاء ہیولیٰ کے باقی رہنے کے ساتھ جائز ہے اور پہلے جو مذکور ہے وہ یہ ہے کہ صورت مشخصہ ہیولیٰ کے لیے علت نہیں ہے لہٰذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

۱ے قولہ وقد یقال ہذا الخ: اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف پہلے ہیولیٰ کے لیے صورت کے علت ہونیکی نفی کر چکے ہیں اور یہاں اثبات کرتے ہیں کیونکہ یہ فرماتے ہیں کہ ہیولیٰ اپنے وجود وبقا میں صورت کی طرف محتاج ہے اور جس کی طرف شئے محتاج ہو اپنے وجود میں وہی علت ہے لہٰذا صورت کے ہیولیٰ کے لیے علت کا اثبات ہو گیا لہٰذا یہ ماسبق کے منافی ہے لیکن شارح نے مصنف کی عبارت الہیولیٰ لا توجد بدون الصورۃ کی تفسیر بدون ماہیتہا کر دیا ہے تو شارح کی تفسیر کی بنا پر منافات لازم نہیں آئیگی ۱۲ ۲ے قولہ والجواب ان المراد الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صورت میں دو جہتیں ہیں اول صورت کی ماہیت من حیث ہی ہی اور دوسری جہت صورتیں من حیث التشخص وتعین ہے یہاں ہیولیٰ کی احتیاج صورت کی طرف جہت اولیٰ کے اعتبار سے ہے اور سابق میں صورت کے علت ہونیکی نفی جہت ثانیہ کے اعتبار سے ہے یعنی صورت مشخصہ ہیولیٰ کے لیے علت نہیں ہے کیوں کہ صورت مشخصہ معدوم ہو جاتی ہے اور ہیولیٰ باقی رہتا ہے لہٰذا دونوں کلام میں کوئی منافات نہیں ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ جب تک کوئی شئی موجود نہیں ہوگی علت نہیں ہو سکتی اور جب تک کوئی شئی مشخص نہیں ہوتی موجود نہیں ہوتی تو جب صورت کی ماہیت جب موجود ہوگی تو ہیولیٰ کے لئے علت ہوگی اور جب موجود ہوگی مشخص ہو جائے گی لہٰذا پس صورت مشخصہ کا علت ہونا لازم آیا ہذا فرار علی ما منہ الفرار تحقیق یہ ہے کہ صورت مشخصہ کا دو معنی ہے مشخصہ غیر معینہ اور مشخصہ معینہ اور ہیولیٰ کے لئے صورت مشخصہ غیر معینہ علت ہے اور سابق میں صورت مشخصہ معینہ کے علت ہونیکی نفی ہے ۱۲ ۳ے قولہ والمذکور سابقا الخ اس پر یہ اعتراض ہے کہ سابق میں تلازم کی وجہ سے اشتباہ زائل کرنے میں یہ فرمایا تھا کہ صورت ہیولیٰ کے لیے علت نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ تلازم ہیولیٰ اور صورت کی ماہیت میں واقع ہے علیت کی نفی بھی سابق میں صورت کی ماہیت سے کیا ہے اور یہاں ماہیت کے لیے علیت کا اثبات کر رہے ہیں لہٰذا منافات متحقق ہے ۱۲

والصورۃ مفتقرۃ الی الهیولیٰ فی تشکلها قیل فلما تغایر جهتا التوقف فیهما لم یلزم الدور واورد علیه انه لا یلزم الدور من کون الهیولیٰ مفتقرۃ الی الصورۃ فی التشکل وبالعکس اذ یحتاج کل منهما لا فی ذاتها بل فی تشکلها

الی ذات الاخری لا الی تشکلها وقد[3] یجاب بان احدٰہما اذا کانت علۃ لتشکل الاخری فہی من حیث انہا متشخصۃ تکون متقدمۃ علیٰ تشکل الاخری ومن مشخصاتہا الشکل فیلزم تقدمہا من حیث انہا متشکلۃ فلو انعکس لامر الدور والحق ان الشکل لیس مشخصا بمعنی انہ یفید الہٰذیۃ بل بمعنی انہ لازم للشخص من حیث ہو شخص وتقدم العلۃ یجب ان یکون بذاتہا وتشخصہا لا بلوازمہا ولا یتوہم ان تقدم الملزوم بالذات یوجب تقدم اللوازم فان العلۃ الملزومۃ لمعلولہا متقدمۃ علیہ بالذات ۱۶۹ استحالۃ تقدمہ علیٰ نفسہ ترجمہ اور صورت اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔ کہا گیا ہے کہ جب توقف کی دونوں جہات دونوں میں بدلی ہوئی ہوں تو دور لازم نہ آئے گا اور اس پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ دور لازم نہیں آتا اس لیے کہ ہیولیٰ تشکل میں صورت کا محتاج ہے اور اس کے برعکس بھی، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے مگر ذات میں نہیں بلکہ ایک اپنے تشکل میں دوسرے کی ذات کا محتاج ہے اور اسکا جواب دیا گیا ہے کہ جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے تشکل کیلئے علت ہے تو وہ بحیثیت متشخص ہونے کے دوسرے کے تشکل پر مقدم ہوگا اور اس کے تشخصات میں سے ایک تشکل بھی ہے لہذا اسکو تقدم بحیثیت متشکل ہونے کے لازم آئے گا۔ پس اگر یہی قصہ دوسری جانب سے ہوا یعنی مذکورہ کا عکس ہوگیا تو دور لازم آجائے گا اور صحیح یہ ہے کہ متشکل اس معنی کے اعتبار سے متشخص نہیں ہوتی کہ ہٰذیت کا فائدہ دے سکے، بلکہ بایں معنی ہے کہ جو شخص کے لیے بحیثیت شخص ہونے کے لازم ہے اور علت کا تقدم اس کی ذات اور تشخص کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے لوازم کی وجہ سے اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ ملزوم کا بالذات تقدم لوازم کے تقدم کو واجب کرتا ہے۔ اس لیے کہ وہ علت جو اپنے معلول کی ملزوم ہو بالذات اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود کہ شئے کا تقدم علیٰ نفسہ محال ہے۔

[1] قولہ والصورۃ مفتقرۃ الخ یہ دوسری تفریع ہے یعنی صورت ہیولیٰ کی طرف اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے اور بعض عبارتوں میں یہ ہے کہ صورت اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے دونوں کا مآل واحد ہے کیونکہ حکماء نے دعویٰ کیا ہے کہ تشکل اور تناہی مشخصات میں سے ہیں اس پر بھی منافات کا اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہیولیٰ کے علت ہونے کی نفی سابق میں کی گئی ہے اور یہاں علیت ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ صورت کا احتیاج تشکل میں ہے اور ہیولیٰ کے علت ہونے کی نفی صورت کے ماہیت کے لیے کی گئی ہے لہذا منافات نہیں ہے ۱۲ [2] قولہ واورد علیہ الخ قائل کے قول سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قائل کے نزدیک ہیولیٰ اور صورت کے احتیاج کی جہتیں اگر مغائر نہ ہوتیں تو دور کا اعتراض دفع نہ ہوتا اسوجہ سے بعض لوگوں نے یہ اعتراض کر دیا

کہ اگر احتیاج کی جہت متحد ہوتی تب بھی دور کا اعتراض دفع ہو سکتا ہے اسکی صورت یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ اور صورت دونوں ایک دوسرے کی طرف تشکل میں محتاج ہوں تو ہر ایک کا تشکل دوسرے کی ذات کی طرف محتاج ہوگا تو اس صورت میں تشکل محتاج ہوگا اور ذات محتاج الیہ ہوگی تو دور لازم نہیں آئیگا البتہ اگر ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات کی طرف محتاج ہو یا ہر ایک کا تشکل دوسرے کے تشکل کی طرف محتاج ہو تو دور لازم آئیگا بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صاحب قیل کا یہ منشا نہیں ہے کہ اگر جہت متغائر نہ ہو تو دور دفع نہیں ہوگا بلکہ ان کے قول کرنیکا مطلب صرف یہ ہے کہ جہت کے مغائرت سے دور لازم نہیں آئیگا ۱۲

۳ قولہ وقد یجاب الخ یہ جواب تین مقدمات پر مبنی ہے اول یہ کہ تشخص وجود پر مقدم ہوتا ہے یا عین وجود ہے ثانی یہ کہ شئی جب تک موجود نہیں ہوگی کسی شئی موجود کے لیے علت نہیں ہوگی ثالث یہ کہ تشکل شئی کے مشخصات میں سے ہے تو جواب کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ اور صورت میں سے ایک دوسرے کے تشکل کے لیے علت ہو تو اس کا دوسرے کے تشکل پہلے موجود ہونا ضروری ہے مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے اور اس کا وجود تشخص کے بغیر نہیں ہوگا مقدمہ اولی کیوجہ سے تو لامحالہ وہ مع تشخص کے مقدم ہوگا اور چونکہ مقدمہ ثالثہ کی وجہ سے تشخص بغیر تشکل کے حاصل نہیں ہوگا لہذا من حیث تشکل کے مقدم ہوگا تو اگر دوسرا بھی پہلے کے تشکل کے لیے علت ہو تو وہ بھی من حیث تشکل مقدم ہوگا، تو دور لازم آئے گا یعنی ہر ایک کا تشکل دوسرے کے تشکل پر مقدم ہونا لازم آئیگا، مگر مقدمہ ثانیہ پر یہ اعتراض ہے کہ مقدمہ ثانیہ میں علت سے کیا مراد ہے اگر علت سے شریک علت کے علاوہ کوئی علت مراد ہے تو یہ مقدمہ مسلم ہے مگر معترض کے لیے مضر نہیں کیونکہ ماقبل میں صورت کا ہیولیٰ کے علت کے شریک ہونا ثابت کیا گیا ہے علت ہونا ثابت نہیں کیا گیا اور اگر مقدمہ ثانیہ میں علت سے مراد عام ہے کہ خواہ علت ہو یا شریک علت ہو ہر حال میں اسکا وجود مقدم ہے تو یہ مقدمہ ثانیہ مسلّم نہیں ہے اس لیے کہ حکماء کے نزدیک علت فاعلی وغیرہ کا وجود مقدم ہونا ضروری ہے شریک علت کا وجود مقدم ہونا ضروری نہیں لہذا مقدمہ اولی کیوجہ سے صورت کا من حیث التشخص مقدم ہونا لازم نہیں آئے گا لہذا دور لازم نہیں آئیگا ۱۲

۴ قولہ والحق الخ یہ مقدمہ ثالثہ پر اعتراض ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تشکل تشخص کی علت نہیں ہے کہ تشخص کے مقدم ہونے سے تشکل کا تقدم لازم آئے اور تشکل کے تشخص کے لیے علت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تشکل اور اعراض تشخص میں معروض کے تشخص کے محتاج ہوتے ہیں تو اگر موضوع اور معروض تشخص میں تشکل کے محتاج ہوں تو دور لازم آئے گا لہذا تشکل علت تشخص نہیں ہے بلکہ تشکل متشخص یعنی لازم تشخص و علامت تشخص ہے اور علت کا بذاتہ و بتشخصہ مقدم ہونا ضروری ہوتا ہے بلوازمہ مقدم ہونا ضروری نہیں ہے لہذا صورت اگر علت ہوگی تو اس کی تشکل کا مقدم ہونا لازم نہیں آئے گا علت کی ذات مقدم ہوتی ہے اس کے لوازم کا مقدم ہونا ضروری نہیں ۱۲

۵ قولہ لایتوہم الخ علت کے تقدم سے لوازم کے تقدم ضروری نہ ہونے پر ایک توہم ہے اسکا جواب دیتے ہیں توہم یہ ہے کہ ملزوم لازم سے جدا نہیں ہوتا تو جب علت کی ذات مقدم ہوگی تو لوازم بھی مقدم ہوں گے ورنہ ملزوم کا لازم سے انفکاک لازم آئیگا جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر ملزوم کے تقدم سے لازم کا تقدم ضروری ہو تو چونکہ معلول علت کے لیے لازم ہوتا ہے تو علت کے معلول پر مقدم ہونے کی وجہ معلول کا معلول پر مقدم ہونا لازم آئیگا یہ محال ہے مثلاً واجب تعالیٰ علت ہیں اور عقل اول معلول اور لازم ہے واجب تعالیٰ علت ہونیکی وجہ سے عقل

اول پر مقدم ہیں تو اگر لازم کا تقدم بھی ضروری ہو تو عقل اول کا عقل اول پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور یہ ظاہر البطلان ہے ۱۲

فصل في المكان وهو اما الخلاء اريد به البعد المجرد عن المادة واكثر اطلاق الخلاء على المكان الخالي عن الشاغل والسطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي لان الجسم بكليته في مكانه مالئ له فلم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لاستحالة الجوهري ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا مذهب المشائين ترجمہ یہ فصل مکان کے بیان میں ہے اور وہ یا تو خلاء کا نام ہے۔ مراد اس سے وہ بعد ہے جو مجرد عن المادہ ہوتا ہے اور خلاء کا زیادہ اطلاق اس مکان پر ہوتا ہے جو شاغل سے خالی ہو یا مکان کا نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو اس لیے کہ جسم پورے طور پر اپنے مکان میں ہوتا ہے اور اس کو بھرے ہوئے ہوتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مکان ایسی چیز ہو جو منقسم نہ ہو اس لیے کہ یہ محال ہے کہ جو چیز تمام جہات میں منقسم ہوتی ہو پورے طور پر اس چیز میں حاصل ہو جائے جو منقسم نہیں ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ ایک جانب میں منقسم ہو صرف اس وجہ سے کہ محال ہے کیونکہ جہت واحد میں منقسم ہونے والی کے لیے جسم کو پورے طور پر محیط ہوتا ہے۔ پس مکان یا تو دو جہت میں منقسم ہوگا یا تمام جہت میں۔ پہلی صورت میں مکان سطح عرضی کا نام ہوگا کیونکہ سطح جوہری محال ہے اور یہ جائز نہیں کہ مکان اپنے متمکن میں حلول کرنیوالا ہو ورنہ مکان اپنے متمکن جسم کے منتقل ہونے سے منتقل ہو جائے گا بلکہ اس چیز میں جو اسکو حاوی ہے اور یہ بھی واجب ہے، کہ مکان متمکن کی سطح ظاہر سے مماس بھی ہو اسکی تمام جہات میں، ورنہ اس کو پورے طور پر بھرنیوالا نہ ہوگا۔ پس مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہوا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو ۱۲

فصل في المكان الخ اس فن کا موضوع جسم طبعی ہے جب جسم طبعی کی حقیقت کی تحقیق کر چکے تو اس فن کے مقاصد کو

بیان کرتے ہیں یعنی جسم طبعی کے احوال جسم طبعی کے احوال میں مشہور جسم کا متمکن ہونا ہے لہذا سب سے پہلے مکان کی بحث کرتے ہیں اس کے لیے دو فصل لائے ہیں پہلی فصل میں مکان کی حقیقت بیان کرتے ہیں چونکہ مکان میں مذاہب بہت اور احتمالات بھی بہت ہیں اور تمام احتمالات سے بھی بحث کرنی نہیں ہے اس لیے جو مذاہب قابل بحث ہیں اسکو پہلے متعین کرتے ہیں احتمالات یہ ہیں کہ مکان یا جسم کا جزء ہوگا یا نہیں ہوگا اور اگر جسم کا جزء ہے تو یا ہیولیٰ ہوگا یا صورت جسمیہ اور اگر مکان جزء نہیں ہے تو معنیٰ عرفی ہوگا یعنی جس پر شئی ٹھہرے جیسے زمین سریر کے لیے یا مکان وہ شئی ہوگی جس میں جسم موجود ہوگا عام ازیں کہ وہ مکان صرف جسم ہی کی وسعت رکھتا ہو جیسے کوزہ پانی کے لیے یا غیر کی بھی وسعت رکھتا ہو، جیسے بیت زید کے لیے یا مکان ایسے بعد کا نام ہوگا جس کا طول عرض عمق متمکن کے طول و عرض عمق کے مساوی ہوگا اور اس صورت میں وہ بعد یا موجود ہوگا یا موہوم ہوگا یا مکان جسم ملاقی کی سطح ہوگی یہ سات احتمالات ہیں ان کی طرف کوئی نہ کوئی جماعت ضرور گئی ہے اور ظاہر ہے کہ تمام مذاہب کے اعتبار سے اختلاف لفظی ہے جو علوم عقلیہ کے مناسب نہیں ہے کیونکہ علوم عقلیہ میں نزاع لفظی سے بحث نہیں بلکہ نزاع معنوی سے بحث ہوتی ہے اور نزاع معنوی یہ ہے کہ ایک مفہوم متفق علیہ ہو اسکے مصداق میں اختلاف ہو لہذا علماء نے مکان کے لیے بعض اوصاف اور علامات پر اتفاق کرلیا ہے وہ علامات یہ ہیں جسم کی نسبت مکان کی طرف لفظ فی کے ذریعہ ہو اور جسم کا مکان سے بذاتہ منتقل ہونا ممکن ہو اور دو جسم کا ایک مکان میں حاصل ہونا محال ہو لہذا جس مکان میں یہ تینوں علامتیں متحقق ہوں گی وہی قابل بحث ہوگا چونکہ یہ علامتیں صرف بعد اور جسم حادی کی سطح باطن میں متحقق ہیں لہذا مصنف نے تمام مذاہب اور احتمالات کو نظر انداز کرکے انہیں میں تردید کیا اور مصنف کے نزدیک ان میں سے جو حق نہیں تھا اسکو باطل کردیا ۱۲ ؎۱ قولہ اراد بہ البعد ۱۲ چونکہ لفظ خلا کا اطلاق کثرت سے مکان خالی عن الشاغل پر ہوتا ہے اور اگر یہ معنی لیا جائے گا تو آئندہ مصنف نے جو تردید کی ہے کہ وہ خلا یا لاشئی ہوگا یا بعد موجود ہوگا صحیح نہیں ہوگی اس لیے شارح فرماتے ہیں کہ خلاء سے مراد بعد مجرد عن المادۃ ہے اس میں اشراقیین اور متکلمین کا مذہب ہے افلاطون اور اس کے متبعین قائل ہیں کہ مکان اس بعد مجرد عن المادۃ کا نام ہے جو موجود ہے اور جس میں ابعاد جسمانی نفوذ کرتے ہیں اور افلاطون اسی بعد کو کبھی ہیولیٰ سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ اس پر اجسام کا توارد ہوتا ہے اور کبھی اس کی صورت سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ صورت جسمیہ کی طرح ممتد ہوتا ہے اور متکلمین کے نزدیک مکان بعد مجرد عن المادہ موہوم کا نام ہے جو مقدار میں جسم کے مساوی ہوتا ہے ۱۲ ؎۲ قولہ او السطح الخ یہ حکماء کا مذہب ہے حکماء کے نزدیک جسم حادی کی سطح باطنی جو جسم محوی کے سطح ظاہری سے ملی ہوئی ہے اور بعض کے نزدیک مکان مطلق سطح کا نام ہے خواہ جسم حادی کی سطح ہو یا محوی کی ان لوگوں کے نزدیک فلک الافلاک محدد جہات کے لیے اس کی سطح مکان ہے۔ مگر اس میں متفق علیہ مکان کی علامت کہ لفظ فی کے ذریعہ اسکی طرف نسبت کی جائے متحقق نہیں ہے ۱۲ ؎۳ قولہ لان الجسم الخ شارح ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں مصنف پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ مصنف نے صرف دو امر میں تردید کے ایک احتمال کو باطل کرکے دوسرے احتمال کو ثابت کیا ہے حالاں کہ مذاہب متعدد ہیں، اور

احتمالات کثیر ہیں جب تک مطلوب کے علاوہ تمام احتمالات باطل نہیں کئے جائیں گے مطلوب ثابت نہیں ہوگا جواب کا حاصل یہ ہے کہ مکان کے لیے کچھ لوازم اور علامات ہیں جن پر نزاع کرنیوالے متفق ہیں تاکہ نزاع لفظی نہ ہو اور وہ علامتیں انہیں دو احتمال میں متحقق ہیں لہٰذا انہیں دو احتمال میں تردید کرکے ایک کو باطل کردیا تاکہ مطلوب حاصل ہوجائے ان علامات کی طرف شارح نے اپنی اس عبارت میں اشارہ کردیا الجسم بکلیتہ فی مکان مآل لہ تو پہلے جملہ سے دو علامتوں کی طرف اشارہ کردیا اول جسم کا مکان میں بتمامہ حاصل ہونا کسی جزء کا مکان سے باہر نہ ہونا ثانی متمکن کے انتقال سے مکان کے منتقل نہ ہونیکا امکان کیونکہ لفظ فی مکانہ سے ظرفیت عرفی مراد ہے اور عرف میں لفظ فی وہیں استعمال ہوتا ہے جہاں فی کا ما قبل فی کے مابعد سے منتقل ہوسکتا ہو الجسم فی ہیولاہ یا الجسم فی سطحہ عرف میں نہیں بولا جاتا اور مآل لہ سے ایک علامت کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی متمکن کا پورے مکان کو پُر کرنا یہ تیسری علامت ہے اسکی تعبیر یہ بھی کی جاتی ہے کہ دوسرے جسم کا حصول متمکن کے علاوہ محال ہو جسم کے بتمامہ مکان میں خاص ہونیکا مطلب عام ہے کہ متمکن کے ہر جزء کا مکان کے ہر جزء سے ملاقات ہو جیسے متکلمین اور اشراقیین کے نزدیک ہوتی ہے یا مکان کا احاطہ تام ہو جیسے مشائین کے نزدیک ہے خواہ جسم کا حصول مکان میں واقع میں ہو یا توہم میں ہو جیسا کہ شارح نے علی سبیل التوہم سے اسکی تصریح کردی لہٰذا یہ علامتیں متکلمین اور اشراقیین اور مشائین کے درمیان متفق علیہ ہیں ۱۲ ۴؎ قولہ فلم یجز ان یکون الخ یعنی جب مکان کے لیے یہ علامتیں ضروری ہیں تو مکان امر غیر منقسم یعنی نقطہ نہیں ہوسکتا کیونکہ جو چیز جمیع جہات میں منقسم ہے ایسے ہی امر میں بتمامہ حاصل نہیں ہوسکتی جو بالکل منقسم نہیں ہے اسیطرح مکان ایسا امر ہے جو ایک جہت میں منقسم ہو مثلاً خط نہیں ہوسکتا کیونکہ خط بھی جسم کو بالکلیہ محیط نہیں ہوسکتا

پس مکان یا دو جہت میں منقسم ہوگا یا تینوں جہات میں منقسم ہوگا شق اول میں مکان سطح عرضی ہوگا سطح جوہری نہیں ہوگا کیونکہ سطح جوہری محال ہے ۱۲ ۵؎ قولہ لا یجوز ان یکون الخ یعنی جب یہ معلوم ہوگیا کہ سطح عرضی مکان ہوسکتی ہے تو چونکہ اعراض بغیر موضوع اور محل کے موجود نہیں تو فرماتے ہیں کہ وہ سطح عرضی متمکن میں حال نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر متمکن میں حال ہوگی تو دوسری علامت نہیں پائی جائے گی یعنی مکان کا باقی رہتے ہوئے متمکن کا منتقل ہونا بلکہ وہ سطح عرضی حاوی میں حال ہوگی ۱۲ ۶؎ قولہ یجب ان یکون الخ یعنی جب مکان سطح عرضی ہوگا تو ممکن کے سطح ظاہر سے مماس ہونا ضروری ہے ورنہ تیسری علامت یعنی متمکن کا مکان کو پُر کرنا اس طرح پر کہ متمکن کے علاوہ دوسرا جسم اس میں حاصل نہ ہو نہیں پائی جائے گی، کیونکہ جب مکان پُر نہیں ہوگا تو چونکہ خلاء محال ہے لہٰذا جسم غریب اسمیں داخل ہوجائیگا پس حاصل یہ ہوا کہ مکان سطح ہونے کی صورت میں مکان جسم حاوی کی سطح باطنی جو جسم محوی کے سطح ظاہری سے مماس ہے یہ مذہب حکماء مشائین کا ہے ۱۲

وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي

هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاءه على سبيل التوهم وهذا مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد وهذا مذهب الاشراقيين ويسمونه بعدا مفطورا لزعمهم انه فُطِر عليه البداهة وصحفه بعضهم بالمقطور بالقاف اي بعد له الاقطار ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة وح تكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور ترجمہ اور دوسری صورت میں مکان اس بعد کا نام ہے جو تمام جہات میں منقسم ہو، اور اس بعد کے مساوی ہو جو جسم میں پایا جاتا ہے اس طور پر کہ ایک دوسرے میں منطبق ہوتا ہے اور اس میں بالکلیہ سرایت کئے ہوتا ہے پس یہی بعد مکان ہے اور یا بعد امر موہو ہو گا جسم جس کو مشغول کئے ہوگا اور اس کو علی سبیل التوھم بھرے ہوئے ہوگا اور یہ متکلمین کا مذہب ہے۔ اور یا مکان امر موجود ہوگا اور یہ جائز نہیں کہ مکان بعد مادی کا نام ہو جو جسم کے ساتھ قائم ہو ورنہ اس میں جسم کے حصول سے تداخل لازم آئے گا لہذا مکان بعد مجرد کا نام ہے اور یہ اشراقیہ کا مذہب ہے اس کا دوسرا نام بعدِ مفطور بھی ہے۔ ان کا گمان یہ ہے کہ مکان بعد مجرد فطری اور بدیہی ہے اور بعض نے اسکو مقطور قاف کے ساتھ پڑھا ہے۔ یعنی وہ بعد جس کے تین خطوط ہوں اور واجب ہے کہ بعد مجرد عن المادہ جوہر ہو، کیونکہ وہ بذاتہ قائم ہوتا ہے اور اس پر اجسام متمکنہ کا توارد ہوتا رہتا ہے اور وہ متعین طور پر باقی رہتا ہے پس گویا مکان ایسا جوہر ہے جو دونوں عالم میں متوسط ہے یعنی ایک طرف جواہر مجردہ ہیں جو اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے، تو دوسری طرف وہ اجسام ہیں جو جواہر مادیہ کثیفہ ہیں اور اس صورت میں جوہر کی اقسام اولی چھ ہو جائیں گی نہ کہ پانچ جیسا کہ مشہور ہے۔

لے قولہ وعلی الثانی الخ یعنی مکان کے تین جہات منقسم ہونے کی بنا پر وہ مکان ایسا بعد ہوگا جو تمام جہات میں منقسم ہوگا اور جسم متمکن کے بعد کے مساوی ہوگا اس طرح پر کہ ایک بعد دوسرے پر منطبق ہوگا اور اس میں ساری ہوگا بعد سے مراد یہ ہے کہ نفس ذات کے اعتبار سے امتداد کے لیے منشاء انتزاع ہو اور ساری سریان کا اسم فاعل ہے سریان ایک شئی کا دوسرے شئی میں اسطرح داخل ہو جانا کہ ساری ہر جزء مسری فیہ کے ہر جزء کے مقابلہ میں ہو جائے جیسے حلاوت شہد

میں مگر یہاں سریان سے حلول سریانی مراد نہیں ہے کیونکہ حلول میں حال محل سے جُدا نہیں ہوتا اور بعد مکانی جدا ہوتا ہے جب جسم متمکن حرکت کرتا ہے تو ایک مکان کا بعد باہر نکل کر ہوجاتا ہے اور دوسرے مکان کا بعد اس میں نفوذ کرتا ہے ۱۲ ۲ھ قولہ فذلک البعد الخ یہاں سے متکلمین اور اشراقیین کے مذہب کی توضیح کرتے ہیں کہ جو لوگ مکان کو بعد کہتے ہیں ان میں دو جماعتیں ہیں ایک جماعت اس بعد مکانی کو بعد موہوم کہتی ہے اور جسم متمکن اسکو علی سبیل التوہم پُر کرتا ہے یہ متکلمین کی جماعت ہے بعد موہوم کا معنی یہ ہے کہ عقل اپنی قوت متصرفہ کی معونت سے ہر جسم سے ایک بعد جو جسم کے بعد کے برابر ہو منتزع کرتی ہے اور حکم کرتی ہے کہ یہی بُعد اس جسم کا مکان ہے اور جسم کے تمکن فی الخارج کا یہ معنی ہے کہ جسم خارج میں اس حالت میں ہو کہ عقل اس جسم سے وہ بعد منتزع کر سکے اور دوسری جماعت بعد مکانی کو بعد موجود مجرد عن المادۃ کہتی ہے اور اس بعد مجرد میں جسم متمکن کے بعد میں نفوذ کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے جب جسم اس مکان میں ہوتا ہے تو وہ بعد اس جسم میں نفوذ کرتا اور جب جسم وہاں سے حرکت کرتا ہے تو وہ بعد جسم سے نکل کر باہر ہوجاتا ہے یہ جماعت اشراقیین ہیں یعنی افلاطون اور اس کے متبعین ہیں ۱۲ ۳ھ قولہ ولا یجوز ان یکون الخ چونکہ اشراقیین کے نزدیک بعد کا صرف موجود ہونا مکان ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ مجرد عن المادہ ہونا ضروری ہے اس وجہ سے بعد مکانی کا مجرد ہونا ثابت کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر بُعد مکانی مادی ہوگا تو کسی جسم کے ساتھ قائم ہوگا کیونکہ بُعد مادی منقسم الی الجہات جسم تعلیمی ہوتا ہے جو جسم طبعی میں حال اور تمام جہات میں ساری ہوتا ہے تو جب جسم متمکن اسمیں حاصل ہوگا تو جسم کی مقدار اس بعد مکانی میں داخل ہوگی اور نفوذ کریگی اور یہ نفوذ ممکن نہیں ہوگا جب تک جسم متمکن اس جسم محل میں متداخل نہ ہو اور اجسام کا تداخل محال ہے نیز اگر مکان بعد موجود مادی ہو اور جسم کے ساتھ قائم ہو تو تسلسل مستحیل لازم آئیگا کیونکہ بعد مکانی جس بعد کے ساتھ قائم ہے اس جسم کے لیے بھی مکان ہوگا اور وہ بعد جو اس جسم کے ساتھ قائم ہے مکان نہیں ورنہ جسم کے انتقال سے مکان کا انتقال لازم ہوگا لہذا اس جسم کا مکان دوسرا بعد موجود ہوگا جو دوسرے جسم کے ساتھ قائم ہوگا اسی طرح اس دوسرے جسم کا مکان تیسرے جسم کے ساتھ قائم، یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو امور موجودہ کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا یہی تسلسل مستحیل ہے ۱۲ ۴ھ قولہ تداخل الاجسام الخ شارح پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں شارح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اجسام کا تداخل محال ہے مطلقًا جواہر کا تداخل محال نہیں ہے اس سے پہلے شارح تصریح کر چکے ہیں کہ مطلقًا جواہر کا تداخل محال ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح یہاں اشراقیین کے مذہب کی تحریر فرماتے ہیں اور اشراقیین کے نزدیک مطلقًا جواہر کا تداخل محال نہیں ہے بلکہ جواہر مادیہ کا تداخل محال ہے اگر اشراقیین کے نزدیک مطلقًا جواہر کا تداخل محال ہوتا تو بعد مکانی کے مجرد ہونے کی صورت میں بھی یہ محال لازم آئیگا ۱۲ ۵ھ قولہ ہذا مذہب اشراقیین الخ یعنی مکان کا بعد موجود مجرد عن المادہ ہونا اشراقیین کا مذہب ہے وہ لوگ اسکو بعد مفطور بھی کہتے ہیں کیونکہ ان لوگوں کے خیال میں مکان کا بُعد موجود مجرد عن المادہ ہونا بدیہی ہے محتاج دلیل نہیں ہے اور بعض لوگوں نے فاء قاف سے تغیر کرکے مقطور بمعنی دو اقطار کہہ دیا اور مقطور بالفاء کی دو وجہ تسمیہ اور بیان کی جاتی ہیں کہ مفطور فطر بمعنی خلق سے ماخوذ ہے تو چونکہ بعد مکانی جسم متمکن سے پہلے پیدا کیا گیا ہے اسوجہ سے اسکو بعد مفطور بھی کہتے ہیں یا مفطور فطر بمعنی

شق سے ماخوذ ہے تو چونکہ جب اسمیں جسم متمکن داخل ہوتا ہے تو وہ بعد پھٹ جاتا ہے اسوجہ سے اسکو مفطور کہتے ہیں ۱۲
۶ قولہ ویجب ان یکون الخ جب اس بعد کو مجرد عن المادہ ثابت کردیا تو اس کا جوہر ہونا بھی ثابت ہوگیا مگر شارح اشراقیین کے مذہب کی مزید توضیح کرتے ہیں کہ وہ بُعد ضروری ہے کہ جوہر ہو اول اس وجہ سے کہ قائم بذاتہ ہوتا ہے اگر عرض ہوتا تو قائم بغیرہ ہوتا اور ثانی اسوجہ سے کہ اس پر متمکنات یعنی اجسام متمکنہ کا یکے بعد دیگرے توارد ہوتا ہے اور وہ بعد مکانی بعینہ باقی رہتا ہے تو بعد مکانی گویا عالم اجسام اور عالم مجردات کے درمیان ہے یعنی ایسا مجرد بھی نہیں کہ اشارہ حسیہ کے قابل نہ ہو اور جسم بھی نہیں جو مادی کثیف ہوتا ہے مگر کان کے لفظ سے شارح نے اشارہ فرمادیا کہ حقیقۃً متوسط نہیں ہے ۱۲
۷ قولہ حینئذ الخ یعنی جب بعد مکانی کا جوہر ہونا ثابت ہوگیا تو جوہر کے اقسام اولیہ چھ ہوجائیں گے پانچ نہیں رہیں گے جیسا کہ مشہور ہے یعنی جوہر کے اقسام پانچ مشہور ہیں عقول نفوس ہیولیٰ اور صورت جسمیہ اور دونوں سے مرکب جسم ۸ اگر یہ قولِ مشہور پر اعتراض ہے تو اسکا جواب ہے کہ مشائین کے نزدیک جوہر کے اقسام اولیہ پانچ ہیں جو مذکور ہوئے اور یہ لوگ بعد مکانی کو ثابت نہیں کرتے لہذا ان لوگوں کے نزدیک چھ اقسام نہیں ہوں گے اور اشراقیین کے نزدیک ہیولیٰ اور صورت جسمیہ اور جسم تینوں ایک قسم ہے کیونکہ جسم ان لوگوں کے نزدیک دو جزء جوہری سے مرکب نہیں ہے ایک جوہر اسی کو جسم اور کبھی ہیولیٰ اور کبھی صورت جسمیہ کہتے ہیں تو بعد مکانی اگر ایک قسم علیحدہ شمار کیا جائے تو ان لوگوں کے نزدیک جوہر کے اقسام اولیہ چار سے زائد نہیں ہوں گے عقول نفوس اجسام اور رابعا مکانیہ تو کسی مذہب پر چھ اقسام نہیں ہوئے ۱۲
۹ قولہ ستۃ الخ اقسام ستہ میں انحصار کی دلیل یہ ہوگی کہ اگر جوہر محل ہے تو اسکو ہیولیٰ کہتے ہیں اور اگر حال ہے تو اسکو حال کہتے ہیں اور اگر حال محل نہ ہو بلکہ دونوں سے مرکب ہو تو اس کو جسم کہتے ہیں اور اگر مادہ سے مجرد ہو اور قابلِ اشارہ حسیہ نہ ہو تو اگر کسی جسم کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا تعلق نہ رکھتا ہو تو وہ عقل ہے اور اگر تدبیر و تصرف کا تعلق رکھتا ہے تو اس کو نفس کہتے ہیں اور اگر مجرد عن المادہ ہو کر اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے تو اس کو مکان کہتے ہیں ۱۲

والاول[۱] باطل فتعین[۲] الثانی وانما قلنا الاول باطل لانہ[۳] لوکان خلاء فاما ان یکون لاشیئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادۃ لاسبیل الی الاول لانہ یکون خلاء اقل من خلاء فان[۴] الخلاء بین الجدارین اقل من الخلاء بین المدینتین[۵] وما یقبل الزیادۃ والنقصان فیستحیل ان یکون لاشیئا محضا فقبل[۶] قبول الزیادۃ والنقصان فیہ انما ہو علی فرض وجودہ فلا یلزم منہ الا الوجود الفرضی واما کونہ موجودا حقیقۃ فغیر لازم وقد یجاب[۷] عنہ بانا نعلم بالضرورۃ ان التفاوت بینہما حاصل مع قطع النظر عن ذلک الفرض

ترجمہ اور پہلا یعنی مکان کا خلاء باطل ہے لہٰذا ثانی متعین ہوگیا۔ اور ہم نے اس لیے کہا کہ اول باطل ہے کہ اگر مکان خلاء کا نام ہوگا تو یا تو وہ لاشئ محض ہوگا یا بعد موجود مجرد عن المادہ ہوگا پہلی صورت باطل ہے کیونکہ ایک خلاء دوسرے کے مقابلے میں کم ہوتا ہے اسلئے کہ دو دیواروں کے درمیان کا خلاء دو شہروں کے درمیان کے خلاء سے کم ہوتا ہے اور جو چیز زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے اس کا لاشئ محض ہونا محال ہے۔ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں زیادتی اور کمی کا قبول کرنا اس کا وجود فرض کر لینے کی وجہ سے ہے پس لازم نہیں آتا مگر وجود فرضی اور بہر حال خلاء کا امر حقیقی ہونا تو یہ لازم ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا کہ ہم بداہتہً جانتے ہیں کہ اس فرض کرنے سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی دونوں خلاء کے مابین تفاوت موجود ہے۔

۱؎ **قولہ** والاول الخ شق اول مکان کا بعد ہونا باطل ہے چونکہ مصنف کے نزدیک مشائین کا مذہب مختار ہے اور اسی کے اثبات کے لیے یہ فصل منعقد کی ہے لہٰذا مکان کی دو شق میں تردید کے بعد شق اول کو باطل کرتے ہیں تاکہ شق ثانی جو مشائین کا مذہب ہے ثابت ہو جائے ۱۲ ۲؎ **قولہ** فتعین الثانی الخ یعنی جب مکان کا بعد ہونا باطل ہے تو مکان جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو متعین ہوگیا ۱۲ ۳؎ **قولہ** لانہ لو الخ یہ شق اول یعنی مکان کے بعد ہونیکا بطلان ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر مکان خلاء یعنی بُعد ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا لاشئ محض ہوگا یعنی معدوم ہوگا یا بُعد موجود مجرد عن المادہ ہوگا اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں لہٰذا مکان کا بعد ہونا باطل ہے احتمال اوّل یعنی لاشئ ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ مکان اقلیت اور اکثریت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور جو امر اقلیت اور اکثریّت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس کا لاشئ ہونا محال ہے پس مکان کا بعد معدوم ہونا محال ہے اس دلیل کا صغریٰ یعنی مکان زیادتی اور نقصان کے ساتھ متصف ہوتا ہے ظاہر ہے کیونکہ دو دیواریں جو قریب ہوں ان کے درمیان بعد کم ہوتا ہے بنسبت ان دو شہروں کے درمیان بعد کے جو دُور ہوں تو معلوم ہوا کہ مکان زیادت اور نقصان کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور کبریٰ یعنی جو امر اقلیت اور اکثریت کے ساتھ متصف ہو وہ موجود ہے کی یہ دلیل ہے کہ زیادت اور نقصان کا ثبوت خارج میں ہوتا ہے اور ثبوت شئ لشئ وجود مثبت لہ کو مقتضی ہوتی ہے اسی ظرف میں جس ظرف میں ثبوت ہوتا ہے لہٰذا جب مکان کے لیے اقلیت اور اکثریت کا ثبوت خارج میں ہے تو مکان کا بھی خارج میں موجود ہونا ضروری ہے ۱۲ ۴؎ **قولہ** فان الخلاء بین الجدارین الخ یہ صغریٰ کی دلیل ہے خلاء سے مُراد بعدِ مکانی ہے جو لوگ مکان کو بعد کہتے ہیں وہ لوگ اس بعد کو لفظ خلاء سے تعبیر کرتے ہیں تو اس دلیل کا حاصل یہ ہوا کہ دو دیواروں کے درمیان کا بعد اقل ہوتا ہے اور دو شہروں کے درمیان بعد سے اور جب اقلیت اور اکثریت کے ساتھ متصف ہوگا تو وہ موجود ہوگا لہٰذا بعد مکانی کا معدوم ہونا باطل ہوگیا اور اس دلیل پر یہ اعتراض ہے کہ متکلمین یہ نہیں کہتے کہ دو دیواروں کے درمیان بعد موجود نہیں ہوتا بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح

جسم میں ایک مقدار موجود ہے جو جسم کے مساوی ہے اسی طرح عقل ایک مقدار منتزع کرتی ہے جو جسم کے مساوی ہوتی ہے اور جسم اسکو شامل ہوتا ہے وہی بعد موہوم مکان ہے اور اس دلیل سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ دو دیواروں اور شہروں کے درمیان بعد موجود ہے جو قلت اور کثرت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور متکلمین اس کا انکار نہیں کرتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اس بعدِ موجود کے علاوہ ایک بعد موہوم ہے، جس کو عقل منتزع کرتی ہے وہی مکان ہے تو متکلمین کا مذہب اسوقت باطل ہوگا جب یہ ثابت ہوجائے کہ وہی بعد جو قلت اور کثرت کے ساتھ متصف ہوتا ہے مکان ہے اور دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس دلیل سے مدعیٰ ثابت نہیں ہوا اور حقیقت یہ ہے کہ یہ دلیل حکماء کی طرف سے ہوا کے وجود کو ثابت کرنے کیلئے بیان کی گئی تھی ——— اسکو مصنف نے بعد مکانی کے ثابت کرنے کے لیے جاری کر دیا بعض متکلمین ہوا کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس کو حکماء ہوا کہتے ہیں وہ امر موہوم ہے تو حکماء کی طرف سے ہوا کے وجود ثابت کرنے کے لیے یہ دلیل بیان کی گئی کہ دو دیواروں کے درمیان اور دو شہروں کے درمیان کوئی امر موجود ہے جو قلت اور کثرت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور وہ امر موجود ہوا ہے لہٰذا ہوا موجود ہے مصنف نے اسی دلیل سے بعد مکانی کا وجود ثابت کر دیا تو ہوا اور بعد میں خلط کر دیا ۱۲ ——— ۵ے قولہ ومایقبل الزیادۃ الخ یہ دلیل کا کبریٰ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جو زیادت اور نقصان کے ساتھ متصف ہوگی وہ موجود ہوگی کیونکہ ثبوت شیٔ لشیٔ وجود مثبت لہٗ کو مقتضی ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ ممکن ہے کہ زیادت اور نقصان کے ساتھ مسافت متصف ہو اور بعد مکانی کی طرف مجازاً منسوب کرتے ہیں ۱۲ ۶ے قولہ قیل قبول الزیادۃ الخ یہ دلیل کے کبریٰ پر منع ہے یعنی ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جو امر زیادۃ اور نقصان کو قبول کرتا ہے اس کا لاشیٔ ہونا محال ہے ممکن ہے کہ وہ بعد زیادت اور نقصان کے ساتھ بطور قضیہ حقیقیہ کے متصف ہو یعنی دو دیواروں کے درمیان یا دو شہروں کے درمیان اگر بعد فرض کیا جاوے تو زیادت اور نقصان کے ساتھ متصف ہوگا اور قضیہ حقیقیہ میں موضوع کا فرضی وجود کافی ہوتا ہے اور بعد مکانی کا وجود فرضی متکلمین مانتے ہیں لہٰذا اس دلیل سے متکلمین کا مذہب باطل نہیں ہوگا ۱۲ ۷ے قولہ وقد یجاب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ امر بدیہی ہے کہ دو دیواروں کے درمیان اور دو شہروں کے درمیان بعد متفاوت بالزیادۃ والنقصان کا حکم ہوتا ہے فرض بعد سے قطع نظر کرتے ہوئے یعنی بعد فرض کیا جائے یا نہ کیا جائے تفاوت کا حکم لگایا جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ بعد موجود ہوتا ہے حقیقۃً تو متکلمین کا مذہب باطل ہو جائیگا لیکن دعوۃ الضرورۃ فی المسائل الخلافیۃ غیر مسموع ۱۲

اقول[۱] ان اراد الترديد بين اللاشئ فى الخارج والموجود فيه كما هو الظاهر اذ العادة جارية بابطال مذهبى[۲] المتكلمين والاشراقيين بوجهين ابطل بهما شقى الترديد الاول بالاول والثانى بالثانى فيلزم ان ما ذكره لا يدل على انه ليس لاشيئا فى الخارج بل يدل على انه ليس لاشيئا محضا فى

نفس الامر وان اراد الترديد بين اللاشئ في نفس الامر والموجود فيها فتتسع دائرة المناقشة في الشق الثاني **ترجمہ** میں جواب دوں گا کہ اگر لاشئ فی الخارج اور موجود فی الخارج کے درمیان تردید بیان کرنا مقصود ہو جیسا کہ یہی ظاہر ہے اس لیے کہ مشائیہ کی عادت چلی آرہی ہے کہ وہ ان دونوں مذاہب یعنی متکلمین اور اشراقیہ کے مذہب کو باطل کیا کرتے ہیں ایسی دو وجہوں سے کہ تردید کی دونوں شق باطل کرتے ہیں۔ اول شق سے اول کو اور ثانی سے ثانی کو باطل کرتے ہیں۔ پس لازم آتا ہے کہ جو مصنف نے ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتا، کہ لاشئ محض خارج میں نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں لاشئ محض نہیں ہے اور اگر مصنف نے لاشئ فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر میں تردید کا ارادہ کیا ہے تو شق ثانی میں مناظرہ کا دروازہ وسیع ہو جائیگا۔

ا؎ قولہ قول ان اراد الخ شارح اس جواب کو رد فرماتے ہیں رد کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے بعد مکانی کے متعلق جو تردید کی ہے کہ یا لاشئ محض ہوگا یا موجود ہوگا اسمیں دو احتمال ہیں یا لاشئ فی الخارج اور موجود فی الخارج یا لاشئ فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر اگر تردید سے احتمال اول مراد ہے تو دلیل سے یہ مدعی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دعویٰ ہے بعد کے لاشئ فی الخارج کے نفی کا اور دلیل سے لاشئ فی نفس الامر کی نفی ہوتی ہے کیونکہ تفاوت بالزیادۃ والنقصان نفس الامری ہے تو بعد کا وجود فی نفس الامر ثابت ہوگا کیونکہ جس ظرف میں اتصاف ہوتا ہے اسی ظرف میں موصوف کا وجود ضروری ہوتا ہے اور اگر احتمال ثانی مراد ہے تو دلیل سے لاشئ فی نفس الامر کی نفی ہو جائے گی لیکن شق ثانی کے ابطال میں مصنف نے جو دلیل بیان کی ہے اس میں مناقشہ کا دائرہ وسیع ہو جائیگا کما سیاتی اس رد کا بعض لوگوں نے احتمال اول اختیار کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ متکلمین چونکہ وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں اسلئے ان کے نزدیک وجود فی الخارج اور وجود فی نفس الامر دونوں متحد ہیں تو جب دلیل سے لاشئ فی نفس الامر ہونے کی نفی ثابت ہو جائے گی تو وجود فی الخارج ثابت ہو جائے گا لہذا متکلمین کا مذہب باطل ہو جائے گا اس جواب پر دو اعتراض ہیں۔ اول یہ اعتراض ہے محققین متکلمین وجود ذہنی کے قائل ہیں لہذا محققین کے مذہب کے اعتبار سے وجود فی الخارج ثابت نہیں ہوگا لہذا محققین کا مذہب باطل نہیں ہوگا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں یہ استدلال جدلی اور الزامی ہوگا قیاس برہانی نہیں ہوگا اور حکماء کے مذہب کے اعتبار سے بعد مکانی باطل نہیں ہوگا ۱۲

۲؎ قولہ مذہبی المتکلمین الخ حاشیہ منہیہ میں یہ ہے کہ اشراقیین کا مذہب یہ ہے کہ مکان موجود فی الخارج ہے اور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ مکان لاشئ یعنی معدوم فی الخارج ہے نہ یعنی معدوم فی نفس الامر اس پر یہ اعتراض ہے، کہ متکلمین کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مکان محض توہم میں ہوتا ہے لہذا معدوم فی نفس الامر ہوگا پس یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ لاشئ سے ان کی مراد لاشئ فی الخارج ہے اس کا یہ جواب ہے کہ متکلمین موجود اور معدوم کا اطلاق اسی پر کرتے ہیں جس پر حکماء موجود خارجی اور معدوم خارجی کا اطلاق کرتے ہیں اسمیں راز یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک وجود صرف وجود خارجی میں منحصر ہے کیونکہ وجود ذہنی

کی نفی کرتے ہیں اور جب وجود وجود خارجی میں منحصر ہوگیا تو عدم بھی عدم خارجی میں منحصر ہوگا کیونکہ عدم سلب وجود کو کہتے ہیں لہذا ان کے نزدیک وجود فی نفس الامر اور عدم فی نفس الامر وجود اور عدم خارجی کے علاوہ نہیں ہے اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ متکلمین کے مذہب کے اعتبار سے کوئی شئی معدوم فی الخارج اور موجود فی نفس الامر نہیں ہوسکتی ۱۲ ۳۱ قولہ لایدل علیٰ انہ الخ یعنی مصنف کی دلیل اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ بعد موجود فی الخارج ہے بلکہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ موجود فی نفس الامر ہے کیونکہ تفاوت کا ثبوت نفس الامر میں ہے یعنی اعتبار معتبر سے قطع نظر کرتے ہوئے تو اس کا موصوف بھی نفس الامر میں ہوگا خارج میں ہونا ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ثبوت شئی لشئی ظرف اتصاف میں مثبت لہٗ کے ثبوت کو مستلزم ہے ۱۲
۳۲ قولہ فتتسع الخ یعنی احتمال ثانی کے ارادہ کی تقدیر پر اعتراض کا دائرہ وسیع ہو جائے گا کیونکہ مصنف نے شق ثانی کے ابطال میں یہ فرمایا ہے کہ اگر بعد مجرد عن الہیولیٰ موجود ہو تو لذاتہ محل سے مستغنی ہوگا تو اس پر یہ مناقشہ کیا جائے گا کہ یہ دلیل بعد مجرد موجود فی نفس الامر کے نفی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ بعد مجرد موجود فی الخارج کے نفی پر دلالت کرتی ہے اور ثانی اول کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ بعد مجرد موجود فی نفس الامر کی ماہیت بعد مجرد موجود فی الخارج کی ماہیت کے خلاف ہے تو جائز ہے کہ اول محل سے مستغنی لذاتہ ہو اور ثانی لذاتہ محتاج ہو تو اقتران محال نہیں ہوگا اور اگر اتحاد ماہیت تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ وجود فی نفس الامر اور وجود فی الخارج دو وجود کی وجہ سے اس پر دو مختلف حکم ہوں یعنی وجود فی نفس الامر کے اعتبار سے مستغنی عن المادہ ہو اور وجود خارجی کے اعتبار سے محتاج الی المادہ ہو جیسے نار وجود خارجی کے اعتبار سے محرق ہے اور وجود ذہنی کے اعتبار سے محرق نہیں ہے ۱۲

ولا سبیل الی الثانی لانہ لو وجد البعد مجردا عن الہیولی لکان لذاتہ غنیا عن المحل والا لکان لذاتہ مفتقرا الیہ وھذا مناف لتجردہ فاستحال اقترانہ بہ ای علی وجہ الافتقار ھف لانہ مفتقر الیہ فی الاجسام وفیہ بحث لانہ موقوف علی تماثل الابعاد المادیۃ والمجردۃ ثم ان المادیۃ اعراض والمجردۃ جواھر وعلی عدم الواسطۃ بین الحاجۃ والغنی الذاتیین وکلاھما ممنوعان ترجمہ اور دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ اگر ایسا بعد پایا گیا جو ہیولیٰ سے مجرد ہے تو ضرور یہ لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ ورنہ لازم آئیگا کہ شئی لذاتہ اس کی محتاج ہے اور یہ اس کے مجرد ہونے کے منافی ہے پس اس کا اقتران محال ہے علی وجہ الافتقار، اور یہ خلاف مفروض ہے اسلئے کہ وہ اجسام میں محتاج الیہ ہے اور اس میں بحث ہے۔ اسلئے کہ وہ ابعاد مادیہ اور ابعاد مجردہ کے درمیان مماثلت پر موقوف ہے۔ باوجودیکہ ابعاد مادیہ عرض ہیں اور ابعاد مجردہ جواہر ہیں اور اس بنا پر بھی حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور یہ دونوں ناقابل تسلیم ہیں۔

۱؎ قولہ لانہ وجد البعد الخ یہ شق ثانی یعنی بعد مکانی موجود مجرد عن المادہ کے ابطال کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بعد مجرد عن المادہ موجود ہو تو لذاتہ مستغنی عن الہیولیٰ ہوگا اسلئے کہ حلول اور عدم حلول امر خارج کی وجہ سے عارض نہیں ہوتا پس بعد مجرد کا ہیولیٰ سے استغنا اسکی ذات کی وجہ سے ہوگا لہذا اسکی ذات ہیولیٰ سے مستغنی ہوگی اور جس شئی کی ذات مادہ سے مستغنی ہوگی اس کا کوئی فرد مادہ کے ساتھ مقترن نہیں ہو سکتا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر بعد مجرد عن المادہ موجود ہو تو اس کے افراد میں کوئی فرد مادہ کے ساتھ مقترن نہیں ہو سکتا اور تالی یعنی کسی فرد کا مقترن بالمادہ نہ ہونا باطل ہے لہذا مقدم یعنی بعد مجرد کا موجود ہونا باطل ہے وہو المطلوب اور تالی کا بطلان اس وجہ سے ہے کہ بعد مادی جو مطلق بعد کا ایک فرد ہے اجسام میں حال ہے اور بعد مکانی کی دونوں شقیں باطل ہوگئیں تو متکلمین اور اشراقیین کا مذہب باطل ہوگیا شق اول کے ابطال سے متکلمین کا مذہب باطل ہوگیا اور شق ثانی کے ابطال سے اشراقیین کا مذہب باطل ہوگیا مگر حاشیہ منہیہ میں اس پر یہ اعتراض کردیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام سے ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے کیونکہ بعد کا مجرد کا لاشئی یعنی معدوم ہونا بھی باطل اور موجود ہونا بھی باطل کردیا وفیہ کلام طویل لایسعہ المقام ۱۲ ۲؎ قولہ عن الہیولیٰ الخ مصنف اپنے کلام میں کہیں مادہ کا لفظ لاتے ہیں اور کہیں محل کا لفظ اور کہیں ہیولیٰ کا لفظ یہ نفس عبارت ہے، مراد واحد ہے ہیولیٰ صورت جسمیہ کا محل ہے اور مادہ کا اطلاق ہیولیٰ پر بکثرت ہے ۱۲ ۳؎ قولہ ھمعٖ یعنی بعد کے اقتران بالمادہ کا استحالہ باطل ہے کیونکہ اجسام کے ابعاد بعد مطلق کے افراد ہیں اس میں بعد کی ذات متحقق ہے اور وہ محتاج الی المحل ہیں مگر اس دلیل پر نقض ہے کہ اگر یہ دلیل بجمیع مقدماتہ صحیح ہو تو واجب تعالیٰ کا وجود بھی مجرد عن المادہ ہونا باطل ہو جائیگا اس لیئے کہ دلیل اس پر جاری ہو جائے گی کہ اگر واجب الوجود مجرد عن المادہ ہو تو مادہ سے مستغنی لذاتہ ہوگا اور جو چیز لذاتہ ہو اس کا کوئی فرد مادہ کے ساتھ مقارن نہیں ہو سکتا اور تالی باطل ہے اس لیے کہ ممکنات کا وجود مادہ کے ساتھ مقارن ہے پس مقدم یعنی واجب الوجود کا مجرد عن المادہ ہونا بھی باطل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ واجب الوجود کی حقیقت اور ممکنات کے وجود کی حقیقت مختلف ہے واجب الوجود کی حقیقت مستغنی لذاتہ ہے ——— اور وجودات ممکنہ کی حقیقت محتاج الی المادہ لذاتہ ہے تو اس کے مقابل میں یہ کہا جائے گا بعد مجرد اور بعد مادی دونوں کی حقیقت مختلف ہے بعد مجرد کی حقیقت مستغنی لذاتہ ہے اور بعد مادی کی حقیقت محتاج الی المادہ لذاتہ ہے ۱۲ ۴؎ قولہ وفیہ بحث الخ مصنف کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ دلیل دو امر پر موقوف ہے اور دونوں ممنوع ہیں اول ابعاد مادیہ اور ابعاد مجردہ کے تماثل پر یعنی ماہیت نوعیہ میں اشتراک پر موقوف ہے تاکہ بعد مجرد کے مستغنی لذاتہ ہونیکی وجہ سے بعد مادی کا مستغنی ہونا لازم ہو اور تماثل باطل ہے اسلیے جو لوگ بعد مجرد کے قائل ہیں ان کے نزدیک بعد مجرد بعد جوہری ہے اور بعد مادی عرض ہے اور دو مقولہ کے تحت جو چیزیں داخل ہوں گی وہ مباین ہوں گی کیونکہ مقولات متباین ہیں استغناء ذاتی اور احتیاج ذاتی کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر موقوف ہے اور عدم واسطہ نہ بداہۃً ثابت ہے نہ دلیل سے لہذا ممکن ہے کہ بعد میں استغناء اور احتیاج کسی علت خارجیہ کی وجہ سے عارض ہوا اور بالذات نہ استغناء ہو نہ احتیاج ۱۲ ۵؎ قولہ مع ان المادیۃ الخ چونکہ ابعاد جوہریہ اور ابعاد عرضیہ میں غایت بعد ہے کیونکہ دونوں کا مقولہ متباین سے ہیں اسلئے سند منع میں ان دونوں کو پیش کیا ورنہ ابعاد جوہریہ مجردہ اور ابعاد جوہریہ مادیہ کے درمیان بھی تماثل ممنوع ہے ۱۲

ل قولہ کلاہما ممنوعان الخ یعنی تماثل ابعاد اور عدم واسطہ استغناء ذاتی اور افتقار ذاتی کے درمیان اول ظاہر ہے کہ جب ایک جوہر ہے اور ایک عرض ہے تو دونوں کی حقیقتیں مختلف ہے اور ان کا مقتضی بھی مختلف ہوگا ثانی اسوجہ سے کہ اثبات ہیولیٰ کی بحث میں شراح مواقف سے منقول ہوچکا ہے کہ افتقار ذاتی کا معنی یہ ہے کہ ذات علت احتیاج ہو تو اگر استغناء ذاتی کا معنی عدم احتیاج ذات ہو تو تجرد کا محال ہونا ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ امر خارج کی وجہ سے افتقار ہوا اور اگر استغناء ذاتی کا معنی یہ ہے کہ ذات علت غنا کے لیے علت ہو ——— تو یہ مسلم نہیں ہے کہ جب اسکی ذات علت غنا نہ ہو تو اسکی ذات علت افتقار ہوگی بلکہ ممکن ہے کہ اس کی ذات نہ علت افتقار ہو نہ علت غنا ہو بلکہ دونوں امر خارج کی وجہ سے ہو ۱۲

فصل فی الحیز کل جسم (سواء کان فلکیا او عنصریا) فلہ حیز طبعی قیل[ل] ھذا ینتقض بالجسم المحیط فانہ جسم ولیس لہ حیز علی تفسیرہ ای السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاہر من المحوی اذ لیس وراءہ جسم اٰخر نعم لہ وضع و محاذاۃ بالنسبۃ الی ما فی جوفہ وقد[ل] یجاب عن ذلک بان الحیز عندہ ھو ما بہ یتمایز الاجسام فی الاشارۃ الحسیۃ وھو اعم من المکان لتناولہ الوضع الذی یمتاز بہ المحدد عن غیرہ فی الاشارۃ الحسیۃ فھو متحیز ولیس فی المکان ولا بعد فی ان تکون تلک الحالۃ التی تمیزہ فی الاشارۃ الحسیۃ عن غیرہ طبیعۃ لہ وان لم یکن شیٔ من اوضاعہ ونسبہ بالقیاس الی ما تحتہ امرا طبعیا ترجمہ یہ فصل حیز کے بیان میں ہے۔ ہر جسم (خواہ وہ فلکی ہو یا عنصری) اسکے لیے ایک حیز طبعی ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ جسم محیط سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ وہ جسم ہے اور ان کی تفسیر کے موافق اسکے لیے کوئی حیز نہیں ہے یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہو۔ اس لیے کہ اس کے اوپر کوئی جسم ہی نہیں ہے۔ ہاں اس کے لیے اپنے ماتحت کے اعتبار سے وضع و محاذات ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک حیز اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ جسم اپنے ماسوا سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہوجاتا ہے یہ حیز مکان سے عام ہے کیونکہ حیز اس وضع کو شامل ہے جس سے محدد اپنے غیر سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہوجاتا ہے۔ پس فلک متحیز ہے، حالانکہ اس کے لیے مکان نہیں ہے اور بعید نہیں ہے کہ یہ حالت کہ جس کی وجہ سے فلک اپنے ماسواء سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہوجاتا ہے، یہ حالت اس کی طبعی ہو۔ اگرچہ ان نسبتوں اور وضع میں

سے کوئی اپنے ماتحت کے اعتبار سے امر طبعی نہیں ہے ۔

فصل فی الحیز الخ فلک الافلاک کے علاوہ ہر جسم کا حیز خواہ اجسام فلکیہ ہوں یا اجسام عنصریہ ہوں اس کا مکان حیز ہے اسی وجہ سے مصنف نے حیز کی تعریف نہیں کی کہ مکان کی تعریف گزر چکی ہے اور فلک افلاک کے لیے اسکی وضع حیز ہے تو حیز عام ہے اور اعم کی معرفت اخص کے ضمن میں ہوجاتی ہے اسوجہ سے حیز کی تعریف نہیں کی ۱۲ **لہ قولہ** حیز طبعی الخ حیز طبعی اس حیز کو کہتے ہیں جس میں جسم کی ذات کو دخل ہو خواہ نفس ذات یا جزء ذات یا لازم ذات کو دخل ہو اور بعض عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیز طبعی اسکو کہتے ہیں جو صورت نوعیہ کی طرف منسوب ہو پہلی تعریف عام ہے اور دوسری تعریف خاص ہے مصنف کی دلیل سے اول کیطرف اشارہ معلوم ہوتا ہے ، اور شارح کے کلام سے ثانی کی طرف اشارہ ہے ۱۲ **سے قولہ** قیل ہذا ینتقض الخ یہ اعتراض اس بنا پر وارد ہؤا کہ مصنف نے حیز کی تعریف بیان نہیں کی اور حکم بیان کر دیا تو معلوم ہؤا کہ مکان و حیز مترادف ہیں اور مشہور بھی یہی ہے کہ حیز اور مکان متحد ہیں ۔ تو اعتراض وارد ہوگیا کہ فلک محیط یعنی فلک الافلاک جسم ہے اور اس لیے مکان نہیں ہے کیونکہ اسکو جسم حاوی نہیں ہے اور مکان جسم حاوی کی سطح باطن کو کہتے ہیں تو مصنف کا کلیہ صحیح نہیں ہؤا بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس کلیہ میں جسم سے مراد جسم متحیز ہے یا جسم محاط ہے لہذا یہ حکم کلی صادق ہوجائیگا مگر اس جواب سے قواعد فن کی تخصیص لازم آتی ہے جو محصلین کے داب کے منافی ہے نیز اس فصل سے پہلی فصل اور اس کے بعد کی فصل کا موضوع مطلق جسم ہے تو اس فصل میں تقیید سباق و سیاق کے مناسب نہیں ہے ۱۲ **سے قولہ** علی تفسیرہ الخ مصنف نے حیز کی کوئی تفسیر نہیں کی، شارح اس بنا پر مصنف کی طرف نسبت کرتے ہیں کہ اس فصل میں حکم کا بیان ہے اور حیز کی تفسیر و تعریف نہیں اور فصل سابق میں مکان کی حقیقت بیان کی اور کوئی حکم بیان نہیں کیا تو اس سے شارح نے یہ سمجھا کہ مصنف کے نزدیک مکان اور حیز مترادف ہیں ایک فصل میں حقیقت اور تعریف بیان کردیا اور دوسرے فصل میں حکم بیان کر دیا اور بجائے مکان کے حیز کا لفظ لائے دونوں کے مترادف ہونیکی طرف تنبیہ کے لیے پس شارح نے اعتراض کر دیا اس کا ایک جواب یہ ہے کہ مصنف نے حیز کی کوئی تعریف نہیں کی کہ اس پر نقض وارد ہو ممکن ہے کہ اس فصل میں حیز سے مراد معنی عام مراد ہو جو محدد افلاک کو بھی شامل ہو مگر مصنف نے اسوجہ سے اس کی تعریف عام بیان نہیں کی کہ مشہور مترادف ہے تو تعریف مشہور کے خلاف ہوجائے گی رہی یہ بات کہ حکم سے پہلے تعریف معلوم ہونی چاہیئے تو چونکہ مکان کی تعریف پہلے معلوم ہوچکی ہے اس سے حیز کا تصور بوجہ ما ہوجائیگا جو حکم بیان کرنے کے لیے کافی ہے اور تعریف اخص سے اعم کا علم بوجہ ما ہوجاتا ہے ۱۲ **سے قولہ** وقد یجاب عن ذلک الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کل جسم فلہ حیز میں حیز سے مراد بمعنی مکان نہیں ہے کہ نقض وارد ہو بلکہ حیز کا معنی عام ہے ۔ کیونکہ حیز کا اطلاق حکماء کے نزدیک اس حالت پر ہوگا جس کی وجہ سے اجسام اشارہ حسیہ میں ممتاز ہوں یہ حیز کا معنی عام ہے جو وضع پر بھی صادق ہے اور اس معنی کے اعتبار سے نقض وارد نہیں ہوگا کیونکہ محدد کے لیے ایسی وضع ہے جس کی وجہ سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہوتا ہے لہذا محدد بھی متحیز ہے البتہ محدد کے لیے حیز بمعنی مکان نہیں ہے اور وہ اس کلیہ میں مراد نہیں ہے ۱۲ **ھے قولہ** ولا بعد فی الخ یہاں ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ معنی

عام کے اعتبار سے محدد کے لیے حیز ثابت ہوگیا مگر حیز بمعنی وضع طبعی نہیں ہوسکتا اسلئے کہ محدد اکا متحرک ہوتا ہے جس کی وجہ سے اسکی وضع بدلتی رہتی ہے اور حیز طبعی زائل نہیں ہوتا، جواب کا حاصل یہ ہے کہ وضع کے دو معنی ہیں ایک وہ ہیأت جو باعتبار امور خارجیہ کے عارض ہوتی ہے اور دوسرا وہ ہیأت جو جسم کے بعض اجزاء کو بعض کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے متبدل اور متغیر وضع بالمعنی الاول ہے اور طبعی نہیں ہے اور وضع بالمعنی الثانی متبدل اور متغیر نہیں ہوتی اور طبعی وضع بالمعنی الثانی ہے ۱۲

فان قلت[1] هذا مناف لما صرح به المحقق فی شرح الاشارات من ان المكان عند القائلین بالجزء غیر الحیز وذلك لان المكان عندهم قریب من مفهومه اللغوی وهو ما یعتمد علیه المتمكن كالارض للسریر واما الحیز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحیز الذی لو لم یشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشیخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من المحوی اقول[2] المفهوم من كلام الشیخ ان الحیز اعم من المكان حیث قال فی موضع من طبعیات الشفا الجسم الاول یلحقه ان یكون له حیز اما مكان واما[3] وضع وترتیب وفی موضع آخر منها كل جسم فله حیز طبعی فان كان ذا مكان كان حیزه مكانا ترجمہ پس اگر تم اعتراض کرو کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں جو صراحت کی ہے یہ اس کے منافی ہے کہ مکان جزء لایتجزیٰ کے قائلین کے نزدیک حیز کا غیر ہے اور ثبوت یہ ہے کہ مکان قائلین بالجزء کے نزدیک مفہوم لغوی کے قریب قریب ہے اور وہ یہ ہے کہ متمکن جس پر ٹھہر جائے، جیسے تخت کے لیے زمین، اور بہر حال حیز تو وہ ان کے نزدیک اس فراغ موہوم کا نام ہے جو جسم متحیز کے ساتھ مشغول ہو کر وہ اگر اسے مشغول نہ کرتا تو خلاء محض ہوتا جیسے پانی کے لیے پیالے کا اندرونی حصہ۔ اور بہر حال شیخ اور جمہور علماء کے نزدیک تو وہ دونوں ایک ہی ہیں اور وہ جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیز مکان کے مقابلے میں عام ہے کیونکہ شیخ نے شفا میں طبعیات کی بحث میں کہا ہے کہ کوئی جسم ایسا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کو حیز ضرور لاحق ہوتا ہے۔ حیز یا مکان ہے یا وضع و ——— ترتیب ہے۔ نیز اس کتاب کی طبعیات کے دوسرے مقام پر ہے کہ ہر جسم کے لیے حیز طبعی ہے پس اگر وہ جسم مکان والا ہے تو اس کا حیز مکان ہے۔ ———

[1] قولہ فان قلت الخ چونکہ نقض کا جواب مبنی ہے حیز اور مکان کے درمیان مغایرت پر لہذا یہ اعتراض وارد

ہوگیا کہ حیز اور مکان میں مغائرت متکلمین کے نزدیک ہے جو حیز کے قائل ہیں کیونکہ متکلمین کے نزدیک مکان مفہوم لغوی کے قریب ہے یعنی مکان وہ شئی ہے جس پر متمکن ٹھہر جائے اور متکلمین کے نزدیک حیز اس خلاء کو کہتے ہیں جس میں متحیز داخل ہوتا ہے اگر اس میں نہ ہو تو وہ خلا ہوگا اور شیخ اور جمہور حکماء کے نزدیک حیز اور مکان واحد ہے یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو محوی کی سطح ظاہر سے مماس یعنی ملی ہوئی ہو تو جواب حکماء کے نزدیک مذہب کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوا ۱۲ **۲ قولہ قول المفہوم الخ** تفسیر طوسی کی تصریح پر معترض نے اعتراض کی بنا رکھی ہے متکلمین اور حکماء دونوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ تمام کتب مشہورہ میں مکان کے متعلق فراغ موہوم بیان کیا جاتا ہے تو اگر یہی فراغ موہوم ہے جیسا کہ شرح اشارات میں تصریح کرتے ہیں متکلمین کے نزدیک بھی حیز اور مکان میں اتحاد ہوجائیگا اور حکماء کے مذہب کے خلاف ہونا شارح اول سے بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ کے کلام سے جو شفا میں ہے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ حیز مکان سے عام ہے کیونکہ ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ کوئی جسم نہیں مگر اس کو حیز لاحق ہوتا ہے یا مکان حیز ہے یا وضع اور ترتیب حیز ہے اور دوسرے مقام پر فرماتے ہیں کہ ہر جسم کے لیے حیز طبعی ہے اگر مکان والا جسم ہے تو اس کا حیز مکان ہے یہ دونوں کلام دلالت کرتے ہیں کہ حکماء کے نزدیک حیز اور مکان میں مغائرت ہے حیز عام ہے اور مکان خاص ہے ۱۲ **۳ قولہ واما وضع الخ** یہاں وضع سے حیز مقولہ مراد ہے یعنی بعض اجزاء کی نسبت بعض کی طرف کرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے نفس مقولہ مراد نہیں ہے کیونکہ مقولہ وضع کا دوسرا جز بعض اجزاء کی نسبت امور خارجیہ کیطرف کرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے یہ پہلے معلوم ہوچکا ہے کہ مقولہ طبعی نہیں ہوتا کیونکہ محدد کے شئے دائماً حرکت کرنے کی وجہ سے بدلتا رہتا ہے اور وضع طبعی میں تغیر نہیں ہوتا اور ترتیب سے مراد ہیئت ہے کیونکہ ترتیب کی وجہ سے ہیئات حاصل ہوتی ہے تو سبب بول کر مسبب مراد ہے لہذا ترتیب کا وضع پر عطف تفسیری ہے ۱۲ **۴ قولہ ذا مکان الخ** جیسے اجسام جو محاط ہیں ان کا حیز مکان ہے اس کے بعد بھی یہ عبارت ہے کہ وان لم یکن ذا مکان کان حیزہ وضعا مگر شارح نے سابق پر قیاس کرکے حذف کردیا یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب محدد کے لیے حیز اسکی وضع ہے تو تمام اجسام کیلئے وضع حیز ہوگئی تو محدد کیلئے ایک حیز ہے یعنی اسکی وضع اور دوسرے اجسام کے لئے دو حیز ہے ایک وضع اور دوسرا مکان تو اس کا جواب یہ ہے کہ مکان کے لئے مکان نہیں ہے اسلئے اشارہ حسیہ میں امتیاز کیلئے وضع کی ضرورت ہوئی اور جس کے لیے مکان ہے اشارہ حسیہ میں امتیاز کے لیے وضع کی ضرورت نہیں ہے اس کا مکان کافی ہے کہ دوسرے اجسام کے لیے صرف مکان ہی حیز کافی ہے ۱۲

لانا[۱] لو فرضنا عدم[۲] تاثیر القواسر ای الامور الخارجیة لکان[۳] فی حیز معین بالضرورة وذلك الحیز اما ان یستحق الجسم لذاته او لقاسر ای امر خارج وانما فرضنا القاسر بذلك اذ لو کان المراد منه ما کان تاثیرہ علی خلاف مقتضی الطبع لم یکن الترديد حاصر الاستیل الثانی[۴] لانا فرضنا عدم القواسر فتعین الاول فاذن انما یستحقه بطبیعته اذ لا یمکن اسناده

الی الجسمیۃ المشترکۃ لان نسبتہا الی الاحیاز کلہا علی السویۃ ولا الی الہیولی لانہا تابعۃ للجسمیۃ فی اقتضاء حیز ما علی الاطلاق فتعین اسنادہ الی امر داخل فی مختص بہ یعنی الطبیعۃ وھو المطلوب ترجمہ اسلئے کہ اگر فرض کریں تاثیر قواسر کے عدم کو یعنی امور خارجیہ، توجسم کسی نہ کسی حیز معین میں ضرور موجود ہوگا۔ اور یہ حیز یا جسم اس کا لذاتہ مستحق ہوگا یا کسی قاسر کی وجہ سے مستحق ہوا ہے یعنی کسی امر خارج کی وجہ سے ہم نے قاسر کی تفسیر اس سے اسلئے کی ہے کہ قاسر سے مراد یہ ہے کہ جس کی تاثیر طبیعت کے تقاضہ کے خلاف ہو تو اما اور رآد سے مصنف نے جو بیان تردید کیا ہے وہ حاصر نہ رہے گی۔ اور نہیں ہے کوئی صورت دوسرے احتمال کی کیونکہ ہم نے استدلال میں عدم قواسر فرض کیا ہے پس اول صورت متعین ہے پس اسوقت جسم اس حیز کا طبعی تقاضے سے مستحق ہوا ہے اس لیے کہ استحقاق کی نسبت مشترک جسمیہ کی طرف کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ اس کی نسبت تمام حیزوں کی طرف برابر ہے اور نہ ہی ہیولیٰ کیطرف (نسبت کرنا ممکن ہے) کیونکہ مطلقا حیز کے تقاضہ کرنے میں جسمیہ کے تابع ہے پس حیز کی اسناد جسم کے داخلی امر کی جانب کرنا متعین ہوگیا، جو اس کے اندر داخل او مختص ہو یعنی طبیعت اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

لہ قولہ لانا لو فرضنا الخ یہ دعوی کل جسم فلہ حیز طبعی کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب جسم کو تمام قواسر سے علیحدہ فرض کیا جائے تو لا محالہ وہ جسم کسی حیز میں ہوگا، تو وہ حیز دو حال سے خالی نہیں یا جسم اسکو لذاتہ مقتضی ہوگا یا کسی امر خارج کی وجہ سے مقتضی ہوگا شق ثانی کی کوئی سبیل نہیں ہے کیونکہ جسم تمام قواسر یعنی امور خارجیہ سے علیحدہ فرض کیا گیا ہے تو پہلی شق متعین ہے یعنی جسم اس حیز کو لذاتہ مقتضی ہے اور جس حیز کو جسم لذاتہ مقتضی ہو وہ حیز طبعی ہے وہوالمطلوب اس پر یہ اعتراض ہے کہ مکان حیز ہے اور چونکہ مکان جسم حاوی کی سطح باطن ہے لہذا امکان جسم حاوی پر موقوف ہوا اور جسم حاوی محوی کا غیر ہے تو محوی کے تحیز میں غیر کو دخل ہوا لہذا وہ حیز طبعی نہیں ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ متحیز کو تمام قواسر کی تاثیر سے علیحدہ فرض کیا گیا ہے تو جسم حاوی کی تاثیر سے بھی علیحدہ ہوا اور جب حاوی کی تاثیر نہیں ہے تو جسم اس حیز کو مقتضی لذاتہ ہوگا پس وہ حیز طبعی ہے۔ ۲ہ قولہ عدم تاثیر القواسر الخ شارح نے لفظ تاثیر کا اضافہ کردیا اسکی وجہ یہ ہے کہ قواسر سے مراد امور خارجیہ ہیں تو اگر تمام امور کا عدم فرض کیا گیا تو جسم حاوی کا عدم بھی ہوجائیگا تو جسم کے لیے مکان ہی نہیں ہوگا تو شارح نے تاثیر کا اضافہ کرکے اشارہ کردیا تمام امور کا عدم فرض کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ امور خارجیہ کی تاثیر کا عدم فرض کرنا حیز طبعی کے ثبوت کے لیے کافی ہے ۱۲ ۳ہ لکان فی حیز الخ یہاں تین احتمالات ہیں کیونکہ جو جسم تمام قواسر کی تاثیر سے علیحدہ ہوگا تو یا تمام احیاز میں ہوگا یا کسی حیز میں نہیں یا بعض حیز متعین میں ہوگا اول اور ثانی ظاہر البطلان ہیں اس وجہ سے مصنف نے ان کو ذکر نہیں کیا ثالث کو ذکر کیا ۱۲ ۴ہ قولہ انما فسرنا الخ چونکہ لفظ قاسر کا لغوی معنی مانع ہے اور عرفی معنی وہ امر ہے جس کی تاثیر طبیعت کے خلاف ہے اور ان دونوں معنوں کے علاوہ امر خارجی مراد لیا ہے۔

اسوجہ سے شارح عذر بیان کرتے ہیں کہ ہم نے قاسر کی تفسیر امر خارجی سے اسوجہ سے کی ہے کہ اگر عرفی معنی متبادر لیا جائے تو تردید حاصر نہیں ہوگی احتمال ثالث بھی ہوگا یعنی حیز معین کا مقتضی ایسا قاسر ہو جس کی تاثیر طبیعت کے موافق ہوتی ہے۔ ۱۲ قولہ اذلا یمکن اسنادہ الخ چونکہ ذات جسم کے حیز معین کے مقتضی ہونے پر تین احتمالات ہیں کیونکہ ذات جسم میں تین امور پائے جاتے ہیں صورت جسمیہ اور ہیولیٰ اور صورت نوعیہ اور حیز طبعی اسکو کہتے ہیں جس کی مقتضی صورت نوعیہ ہو لہٰذا شارح دو احتمال کو باطل کرتے ہیں کہ صورت جسمیہ کی طرف نسبت نہیں کی جائے گی کیونکہ صورت جسمیہ تمام اجسام میں مشترک ہے اور اس کی نسبت تمام احیاز کی طرف مساوی ہے اور نہ اس حیز متعین کی نسبت ہیولیٰ کی طرف ہوسکتی ہے کیونکہ ہیولیٰ کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے میں صورت جسمیہ کے تابع ہے، تو جب صورت جسمیہ مقتضی نہیں ہوسکتی تو ہیولیٰ بھی مقتضی نہیں ہوگا اس پر یہ اعتراض ہے کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کے تابع اتصال انفصال وحدت وکثرت کے ساتھ اتصاف میں ہے نہ کہ حیز کے طلب کرنے میں تابع ہے تو ممکن ہے کہ ہیولیٰ میں کسی حیز میں رہنے کی وجہ سے دوسرے حیز میں ہونیکی استعداد پیدا ہوجائے اور اسکو مقتضی ہوجائے ۱۲

> فَاِنْ قُلْتَ تَاثِیْرُ الْفَاعِلِ فِیْہِ اِنْ کَانَ عَنِ الْاُمُوْرِ الْخَارِجِیَّۃِ الَّتِیْ یُفْرَضُ خُلُوُّہٗ عَنْھَا فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّہٗ عِنْدَ تَخْلِیَتِہٖ مَعَ طَبْعِہٖ یَکُوْنُ مَوْجُوْدًا فَضْلًا عَنْ اَنْ یَّکُوْنَ حَاصِلًا فِیْ مَکَانٍ اَوْ مُقْتَضِیًا لَہٗ وَاِنْ لَّمْ یَکُنْ مِّنْھَا جَازَ اَنْ یَّکُوْنَ حُصُوْلُہٗ فِیْ مَکَانٍ مُّعَیَّنٍ مِّنْ فَاعِلِہٖ فَاِنَّ الْاَیْنَ مِنْ لَّوَازِمِ وُجُوْدِ الْجِسْمِ وَلَا یُمْکِنُ تَحَقُّقُ التَّاثِیْرِ فِیْ وُجُوْدِ شَیْءٍ بِدُوْنِ تَحَقُّقِ التَّاثِیْرِ فِیْمَا ھُوَ لَازِمُ وُجُوْدِہٖ فَالْفَاعِلُ اِذَا اَوْجَدَ الْجِسْمَ اَوْجَدَہٗ فِیْ مَکَانٍ مُّعَیَّنٍ لَا مَحَالَۃَ ترجمہ پس اگر تم اعتراض کرو کہ تاثیر اگر ان امور خارجیہ کی وجہ سے ہے کہ جن سے جسم کا خالی ہونا متن میں فرض کیا گیا ہے۔ تو اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جسم کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی فرض کرنے میں موجود بھی ہوگا۔ چہ جائے کہ کسی مکان میں حاصل ہو یا کسی کا تقاضہ کرنیوالا ہو اور اگر تاثیر فاعل کی امور خارجیہ کی وجہ سے نہیں ہے۔ تو جائز ہے جسم کا حاصل ہونا کسی مکان معین میں اس کے فاعل کی وجہ سے ہو، کیونکہ این جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے اور شئی کے وجود میں تاثیر کا پایا جانا بغیر تاثیر کے ثابت ہوئے اس کے لازم میں ممکن نہیں ہے لہٰذا فاعل نے جب جسم کو ایجاد کیا ہے تو لا محالہ کسی نہ کسی معین مکان میں پیدا کیا ہے۔

لے قولہ فان قلت الخ اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جن امور خارجیہ سے جسم کو مخلی بالطبع فرض کیا گیا ہے ان میں تاثیر فاعل داخل ہے یا نہیں شق اول کی تقدیر پر جب جسم کو مخلی عن القواسر فرض کیا جائیگا تو جسم موجود ہی نہیں ہوگا چہ جائیکہ متحیز ہو اور شق ثانی کی تقدیر پر جسم مخلی عن القواسر موجود ہوسکتا ہے مگر مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ اس جسم کا حیز معین میں ہونا اسی فاعل کی وجہ سے ہو

ہوتو حیز طبعی ہونا ثابت نہیں ہوگا ۱۲ ؎۲ **قولہ** فلا نسلم الخ اس لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اعتراض منع ہے یعنی جب جسم مخلی عن القواسر ہو، تو حیز معین میں ہوگا ہم تسلیم نہیں کرتے اور فان الاین من اللوازم دلالت کرتا ہے کہ یہ اعتراض معارضہ ہے یعنی ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو دلالت کرتی ہے کہ جسم مخلی عن القواسر کا حیز معین طبعی نہیں ہے کیونکہ این یعنی مکان میں ہونیکی ہیئت جسم کے وجود کے لوازم میں سے ہے اور کسی شئی کے وجود میں فاعل کی تاثیر بغیر اس کے لوازم میں تاثیر نہیں ہوسکتی تو جب فاعل جسم کے وجود میں تاثیر کرے گا تو حیز معین میں موجود ہوا کریگا لہذا وہ حیز معین جسم کی طبیعت کے اقتضا کیوجہ سے نہیں ہوگا بلکہ تاثیر فاعل کیوجہ سے پس وہ حیز معین طبعی نہیں ہوسکتا ۱۲ ؎۳ **قولہ** فان الاین الخ یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ جسم کو مخلی بالطبع فرض کرنا جسم کے وجود کے بعد ہوتا ہے لہذا تاثیر فاعل جسم کے وجود کے تتمہ میں سے ہے تاثیر فاعل ان امور میں نہیں ہے جن سے جسم کو مخلی بالطبع فرض کیا جائیگا، بخلاف فاعل کی تاثیر کے حصول فی الاین میں یعنی مکان معین میں کہ یہ ان امور میں سے ہے جس سے جسم کو مخلی بالطبع فرض کیا گیا ہے کیونکہ یہ ذات کے تتمہ میں نہیں ہے اور نہ ذات کا وجود اس پر موقوف ہے اس کے دفعیہ کا حاصل یہ ہے کہ این جسم کے وجود کے لوازم میں سے ہے جسم اپنے وجود میں این سے جدا نہیں ہوسکتا جیسا کہ شرح اشارات میں اسکی تصریح کی گئی ہے تاثیر فی الوجود ممکن نہیں ہے بغیر تاثیر فی الوجود کے لہذا جو فاعل وجود میں مؤثر ہوگا حصول فی المکان المعین میں بھی مؤثر ہوگا اس دفعیہ پر یہ اعتراض ہے کہ مطلق این وجود جسم کے لوازم میں سے ہے مکان معین میں حصول وجود جسم کے لوازم میں سے نہیں ہے کیونکہ مکان معین سے جسم منتقل ہو جاتا ہے اور جسم کا وجود باقی رہتا ہے لہذا فاعل مؤثر فی الوجود مکان معین کے حصول میں مؤثر نہیں ہوگا اور دلیل سے مقصود مکان معین میں حصول کے لیے مؤثر ثابت کرنا ہے لہذا دلیل تام نہیں ہے ۱۲ ؎۴ **قولہ** ولا یمکن تحقق التاثیر الخ یعنی شئی کے وجود میں تاثیر اس کے لوازم میں تاثیر کے بغیر ممکن نہیں ہے اس پر بھی یہ اعتراض ہے کہ لوازم میں تاثیر کے بغیر شئی کے وجود میں تاثیر ممکن نہیں مسلم ہے مگر یہ مسلم نہیں کہ جس فاعل سے شئی کے وجود میں تاثیر ہے اسی فاعل سے لوازم میں بھی تاثیر متحقق ہے مسلم نہیں ممکن ہے کہ دونوں میں دو فاعل سے تاثیر ہو اور دونوں فاعل میں انفکاک نہ ہونیکی وجہ سے دونوں میں تاثیروں میں انفکاک نہ ہو ۱۲

قلت ؎۱ هذا وارد ؎۲ على القائل بان المكان هو البعد ؎۳ واما القائل بان المكان هو السطح فله ان يمنع ان الاين من لوازم وجود الجسم كما في المحدد و اورد ؎۴ عليهما ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع ترجمہ: میں کہوں گا یہ اعتراض ان لوگوں پر وارد ہوتا ہے کہ جو لوگ مکان کے بعد ہونے کے قائل ہیں، بہر حال جو لوگ اس کے قائل ہیں، کہ مکان سطح کا نام ہے تو اس کے لیے گنجائش ہے۔ کہ اعتراض کرے کہ این وجود جسم کے لوازمات میں سے

ہے جیسے محدد میں۔ مگر ایک اعتراض دونوں فریق پر وارد ہوتا ہے کہ جس کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی مان لینا اگرچہ ذاتِ جسم کو دیکھتے ہوئے ممکن ہے۔ مگر ممکن ہے کہ نفس الامر کے لحاظ سے یہ محال ہو، لہذا استدلال جاری نہیں رہ سکتا اس سے اس بات پر کہ جسم کے لیے نفس الامر کے اعتبار سے مکان طبعی ہے بلکہ اس بات پر استدلال ہو سکتا ہے کہ جسم کے لیے اس تقدیر پر مکان طبعی ہے وہ تقدیر واقع کے مطابق نہ ہو۔"

۱؎ **قولہ** قلت الخ فان قلت سے جو منع یا معارضہ کیا گیا ہے اس کا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تاثیر فاعل ان امور میں نہیں ہے جن سے جسم کو مخلی بالطبع فرض کیا گیا یعنی اعتراض کے شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں لیکن معارضہ موقوف ہے این کے لازم وجود ہونے پر تو این بمعنی بعد مجرد تو لازم وجود ہے لہذا جو لوگ این کو بعد مجرد مانتے ہیں ان پر یہ معارضہ ہوگا اور جو لوگ این کو جسم حاوی کی سطح باطن کہتے ہیں ان پر یہ معارضہ نہیں ہوگا کیونکہ مکان بمعنی سطح باطن وجود جسم کا لازم نہیں ہے کیونکہ محدد یعنی فلک الافلاک کا وجود ہے اور اس کے لیے این اور مکان بمعنی جسم حاوی کی سطح باطن نہیں ہے مگر یہ جواب اسوقت صحیح ہوگا جب معارضہ میں این سے مراد مکان ہو اور اگر معارضہ میں این سے مراد خبر ہے تو چونکہ خبر عام ہے محدد کے لیے بھی ہے لہذا حیز وجود جسم کے لیے لازم ہے تو پھر اس جواب سے معارضہ دفع نہیں ہو سکتا ۱۲

۲؎ **قولہ** وارد علی القائل الخ یعنی جو لوگ این کو بعد مجرد کہتے ہیں وہ این کے لازم وجود ہونے کا انکار نہیں کر سکتے کیونکہ جسم کا ہر جزء بعد کے ہر جزء کے مقابلہ میں ہو جاتا ہے کوئی جسم این بمعنی بعد مجرد سے خالی نہیں لہذا لزوم کا انکار نہیں کر سکتے ۱۲

۳؎ **قولہ** وارد الخ یعنی بعد مجرد کے قائل اور سطح باطن کے قائل دونوں پر یہ اعتراض ہوگا کہ مکان طبعی اسوقت حاصل ہوگا جب جسم کو تمام امور خارجیہ سے مخلی بالطبع فرض کیا جائے تو ممکن ہے کہ جسم کا مخلی بالطبع ہونا نفس الامر میں محال ہو تو جب عقل فرض کریگی تو جسم مخلی بالطبع صرف ذہن میں ہوگا لہذا مکان طبعی بھی ذہن میں ثابت ہوگا نفس الامر میں مخلی بالطبع نہیں ہے لہذا مکان طبعی نفس الامر میں ثابت نہیں ہوگا اور مقصود ہر جسم کے لیے نفس الامر میں مکان طبعی ثابت کرنا ہے لہذا اس دلیل سے مقصود اور مطلوب ثابت نہیں ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ نفس الامر میں مخلی بالطبع فرض کیا گیا ہے وہ امور خارجیہ مفارقہ ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ ان امور سے جسم کا مخلی بالطبع ہونا نفس الامر میں محال نہیں ہے ممکن ہے اگر ان امور سے خالی ہونا ممکن نہ ہو تو وہ امور مفارقہ نہیں ہوں گے بلکہ لازم ہوں گے اور ہم ان کو مفارقہ کہتے ہیں اور جب نفس الامر میں ان سے خالی ہونا ممکن ہے اور نفس الامر میں مخلی فرض کیا گیا ہے تو اس تقدیر پر مکان طبعی ثابت ہوگا تو نفس الامر میں ثابت ہوگا لہذا اس دلیل سے ہر جسم کے لیے مکان طبعی نفس الامر میں ثابت ہوگا اور یہی مطلوب ہے پس دلیل تام ہوگی ۱۲

وَلَا[۱] یجوز ان یکون لجسم مّا حیزان طبعیان لانہ لوکان لہ حیزان طبعیان فاذا حصل[۲] فی احدھما وخلی مع طبعہ فاما ان یطلب الثانی اولا فان طلب الثانی یلزم ان لا یکون الحیز الاول الذی حصل فیہ طبعیا لانہ ھارب عنہ طالب لغیرہ وقد فرضناہ طبعیا ھذا

خلف وان لم یکن طالبا للثانی یلزم ان لا یکون الحیز الثانی طبعیا لانہ لیس طالبا لہ حین ما خلی و طبعہ وقد فرضناہ طبعیا ھذا خلف ترجمہ اور جائز نہیں ہے یہ کہ جسم واحد کے لیے دو حیز طبعی ہوں کیونکہ اگر اس کے لیے دو حیز طبعی ہوں گے تو جب وہ کسی ایک حیز میں حاصل ہوگا، جب کہ اپنی طبیعت کے ساتھ مخلی ہے پس یا وہ دوسرے حیز کو طلب کریگا یا نہیں، اگر طلب کریگا تو لازم آئیگا کہ حیز اول طبعی نہیں ہے جسمیں وہ طبعی ہونے کے لحاظ سے حاصل ہوا ہے ۔ اس لیے کہ وہ اس سے بھاگ رہا ہے، اور غیر کا طالب ہے، حالانکہ ہم نے اسکو طبعی فرض کیا تھا، یہ خلاف مفروض ہے ۱؎ اور اگر دوسرے حیز کو طلب کریگا تو پھر یہ لازم آئیگا کہ حیز ثانی طبعی نہ ہو کیونکہ وہ طبیعت کے ساتھ مخلی ہونے کے وقت اسکا طالب نہیں ہے، اور حالانکہ اس کو ہم طبعی فرض کر چکے ہیں پس یہ خلاف مفروض ہے ۔

۱؎ قولہ لا یجوز الخ اس فصل میں دو مدعا ہیں اور ہر جسم کے لیے حیز طبعی ثابت کرنا جس کو دلیل سے ثابت کرنے کے بعد دوسرا مدعی کہ ایک جسم کے لیے ایک سے زائد حیز طبعی نہیں ہو سکتا ثابت کرتے ہیں یہاں حیزان سے فقط دو مراد نہیں ہیں کیونکہ جب دو حیز باطل ہو جائیں گے تو دو سے زائد تین اور چار بدرجہ اولیٰ باطل ہوں گے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم کے لیے دو حیز طبعی ہوں تو ظاہر ہے کہ وہ جسم دونوں حیز میں بیک وقت حاصل نہیں ہوگا تو اگر ان میں سے ایک حیز میں حاصل ہو اور اس جسم کو قواسر سے مخلی بالطبع فرض کیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا دوسرے حیز کا طالب ہوگا یا نہیں اور اگر ثانی کا طالب ہو تو لازم آئیگا کہ اول حیز طبعی نہیں ہے کیونکہ جسم جب مخلی بالطبع ہو تو جس حیز سے ہارب ہو اور دوسرے کا طالب ہو تو وہ حیز طبعی نہیں ہوتا حالاں کہ حیز اول کو طبعی مانا گیا ہے تو خلاف مفروض باطل لازم آئیگا اور اگر حیز ثانی کا طالب نہیں ہے تو لازم آئیگا کہ ثانی طالب طبعی نہیں ہے کیونکہ حیز طبعی اسکو کہتے ہیں کہ جب جسم مخلی بالطبع ہو تو اسکا طالب ہو اور جسم مخلی بالطبع ہونے کی صورت میں ثانی کا طالب نہیں ہے حالانکہ اس کو حیز طبعی تسلیم کیا گیا ہے لہذا خلاف مفروض محال لازم آئیگا جب دونوں صورت میں محال لازم آتا ہے تو ایک جسم کے لیے دو حیز طبعی محال ہوگا ۱۲ ۲؎ قولہ فاذا حصل فی احدہما الخ اس دلیل پر یہ اعتراض ہے کہ ممکن ہے کہ ایک طبعی میں حصول دوسرے حیز طبعی کے طلب کرنے سے مانع ہو تو اس صورت میں محال ایک حیز طبعی میں فرض کرنے سے محال لازم آئیگا ایک جسم کے لیے دو حیز طبعی ماننے کی صورت میں محال لازم نہیں آئیگا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ممکن ہے ، نفس الامر میں جسم کا تمام قواسر سے مخلی بالطبع ہونا محال ہو تو اسی محال کے فرض کرنے سے دوسرا محال لازم آیا ہو تو یہ محال نہیں ہوگا ، کیونکہ فرض محال سے جو محال لازم آتا ہے وہ محال نہیں ہوتا، دوسرے اعتراض کا جواب گزر چکا ہے کہ مخلی بالطبع کا مطلب یہ ہے کہ عوارض مفارقہ کا عدم فرض کیا جائے اور یہ محال نہیں ہے ۱۲

واورد ۱؎ علیہ ان عدم الطلب لمکان طبعی بسبب انہ وجد مکانا طبعیا اخر لا یقدح فی کون ھذا المکان طبعیا لہ فان طلب المکان انما یکون اذا لم یکن واجد المکان ھو مطلوبہ وقیل ۲؎ لشرح ھذا الکلام لو وجد لجسم حیزان طبعیان فاما ان یحصل فیہما معا او فی احدھما او لا یحصل فی شئ منہما والکل باطل

۳ اما الاول فظاهر واما الثانی فلما ذکره المصنف واما الثالث فلانه حینئذٍ اما ان لا یکون علی سمت الحیزین او یکون علیه وحینئذٍ اما یتوسطهما او یقع منهما فی جهة فعلی الاولین یلزم میله طبعاً الی جهتین مختلفتین وهو محال وعلی الثالث یمیل الی جهتیهما طبعاً فاذا وصل الی اقربهما عاد الی القسم الثانی وقد تبین بطلانه۔ ترجمہ اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ مکان طبعی کا نہ طلب کرنا اس وجہ سے کہ اس نے دوسرا طبعی مکان پالیا ہے کسی خرابی کا موجب نہیں ہے کہ غیر مطلوب مکان اس کا طبعی ہو اس لیے کہ مکان کی طلب تو اسوقت ہوتی جب وہ اپنے مطلوب مکان کو نہ پاتا۔ ملّا زادہ نے اس مقام کی تشریح میں کہا ہے کہ اگر کسی جسم کے لیے دو حیز طبعی پائے جائیں تو یا تو وہ جسم دونوں حیزوں میں ساتھ ساتھ موجود ہوگا یا کسی ایک میں حاصل ہوگا یا کسی میں بھی حاصل نہیں ہوگا اور ہر ایک صورت باطل ہے۔ بہرحال اوّل تو ظاہر ہے اور ثانی تو جیسا کہ مصنف نے متن میں ذکر کیا ہے اور بہرحال تیسری صورت، تو اس لیے کہ اسوقت جسم دونوں حیز کی سمت میں ہوگا یا انکے اوپر ہوگا اور اسوقت دونوں کے وسط میں ہوگا یا دونوں میں سے کسی ایک جہت میں ہوگا۔ پہلی دونوں صورتوں میں جسم کا میلان طبعًا دو مختلف جہتوں کیطرف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور تیسری صورت پر جسم دونوں جہت کی طرف طبعًا مائل ہوگا۔ پس جب دونوں کے قریب ترین حیز میں پہنچے گا تو سوال قسم ثانی کی طرف لوٹ آئیگا جس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

لہ قولہ ورد علیہ الخ یہ اعتراض علامہ قوشجی کا ہے اسکو شارح نقل فرماتے ہیں اسکا حاصل یہ ہے کہ دوسرے حیز طبعی کو وہ جسم اسوجہ سے طلب نہیں کرتا کہ ایک حیز طبعی میں موجود ہے اور ایک حیز میں حاصل ہونیکی صورت میں دوسرے حیز طبعی کو طلب کرنا دوسرے کے طبعی ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ حیز طبعی کی طلب اسوقت ہوتی ہے جب جسم حیز طبعی میں موجود نہ ہو حیز غریب میں ہو تو استدلال کی بنا اس امر پر ہے کہ حیز طبعی اسکو کہتے ہیں کہ جب جسم اسمیں نہ ہو تو طالب مطلقًا ہو اور اعتراض کی بنا اس امر پر ہے کہ حیز طبعی اس کو کہتے ہیں کہ جب جسم اس میں اور کسی دوسرے حیز طبعی میں نہ ہو تو اس کو طلب کرے تو اعتراض کے مبنیٰ کے اعتبار سے ایک جسم کے لیے دو حیز طبعی ہو سکتا ہے لہذا حیز طبعی کے اصطلاح میں مصنف اور معترض کا اختلاف ہوگیا ۱۲ ۲ے قولہ وقیل فی شرح ہذا الخ قائل ملّا زادہ ہیں اس دلیل کی شرح فرماتے ہیں شرح کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک جسم کے لیے دو حیز طبعی ہو تو تین احتمال سے خالی نہیں یا وہ جسم دونوں حیز میں حاصل ہوگا بالفعل یا دونوں میں سے ایک حیز میں حاصل ہوگا یا کسی میں حاصل نہیں ہوگا یہ تینوں احتمالات باطل ہیں اوّل ظاہر البطلان ہے اور ثانی کے بطلان کی دلیل مصنف نے بیان کی ہے اور احتمال ثالث اسوجہ سے باطل ہے کہ جب جسم دونوں حیز طبعی میں نہیں ہوگا تو دونوں حیز کے سمت میں نہیں ہوگا یا دونوں کے سمت میں ہوگا سمت میں ہونیکی دو صورت ہے یا دونوں کے وسط میں ہوگا یا دونوں حیز کے ایک جانب ہوگا سمت میں ہونیکا یہ مطلب ہے کہ اگر دونوں حیز کے درمیان خط کھینچ دیا جائے تو وہ جسم اس خط پر واقع ہوگا اور خط مستقیم ہوگا اور سمت میں نہ ہونیکی صورت

یہ ہے کہ دونوں کے درمیان خط مستقیم کھینچا جائے تو وہ خط اس جسم پر واقع نہ ہوگا تینوں اشکال علی الترتیب یہ ہے :-

اول اور ثانی صورت میں جسم کا میلان ایک وقت میں دو جانب لازم آئیگا یہ محال ہے لہذا اول اور ثانی محال ہے اور صورت ثالثہ میں چونکہ دونوں حیزیں ایک جہت میں ہے اس لیے دو جہت کیطرف میل لازم نہیں آئیگا ایک جہت کی طرف میلان ہوگا مگر جب حرکت کر کے حیز اقرب میں پہنچ جائیگا تو احتمال ثالث یعنی دونوں حیز طبعی میں سے ایک میں حاصل ہوجائے گا اور اس کا بطلان مصنف نے کر دیا ہے لہذا تینوں احتمالات باطل ہیں پس ایک جسم کے لیے دو حیز طبعی کا ہونا باطل ہے ۱۲ ۳ے قولہ اما الاول الخ یعنی جسم کا دونوں حیز میں بیک وقت ہونا ظاہر البطلان ہے کیونکہ ایک زمانہ میں ایک جسم کا ایک سے زائد مکان میں حصول محال ہے ۱۲ ۴ے قولہ علی الاولین الخ یعنی جب کہ جسم دونوں حیز کے سمت میں نہ ہو اور سمت میں ہو اور دونوں حیز کے وسط میں ہو تو چونکہ ہر جسم کا میلان حیز طبعی کی طرف ہوتا ہے اسوجہ سے اس جسم کا میلان دونوں حیز کی جانب ہوگا۔ پس ایک جسم کا میلان طبعی دو مختلف جہت کی طرف لازم آئیگا جو محال ہے یہ اسصورت میں ہے جبکہ جسم بالکل وسط میں ہو اور اگر کسی حیز سے قریب تر ہو تو اس کی طرف میلان ہوگا مگر جب اقرب میں پہنچے گا تو احتمال ثانی ہوجائیگا اور اسکو مصنف نے دلیل سے باطل کر دیا ہے ۱۲

اقول[1] لاحاجة لاتمام کلام المصنف الی هذا التطویل فان محصله انه لو کان لجسم حیزان طبعیان لامکن[2] حصوله فی احدهما والتالی باطل اذ یلزم علی تقدیر وقوعه الخلف فکذا المقدم ترجمہ میں کہوں گا مصنف کا کلام پورا کرنے کے لیے اس طوالت کی حاجت نہیں ہے کیونکہ مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم کے لیے دو حیز طبعی ہوں گے تو ممکن ہوگا اس کا پایا جانا دونوں میں سے کسی ایک میں۔ ثانی باطل ہے کیونکہ ثانی کے پائے جانے کی صورت میں خلف لازم آئیگا۔ پس مقدم بھی ایسا ہی ہے۔

لے قولہ اقول لاحاجة الخ یعنی چونکہ مصنف کی غرض یہ نہیں ہے کہ جب ایک جسم کے لیے دو حیز ہوں گے تو اس جسم کا کسی حیز میں ہونا لازم ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ جب دو حیز طبعی ہوں گے تو اس جسم کا کسی میں حصول ممکن ہوگا لہذا اس امکان کے لیے باقی دو احتمالات باطل کرنیکی ضرورت نہیں ہے پس مصنف کے کلام کے اتمام کے لیے تطویل کی ضرورت نہیں صرف ایک احتمال کے باطل کرنے کی ضرورت ہے کہ جب ایک جسم کے لیے دو حیز طبعی ہوں گے تو اس جسم کا کسی ایک میں حصول ممکن ہوگا اور تالی باطل ہے کیونکہ ممکن وہ ہوتا ہے جس کے فرض وقوع سے محال لازم نہ ہو اور یہاں دونوں میں سے ایک میں فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے کما مر استحالة فی المتن پس ایک جسم کے لیے دو حیز طبعی محال ہے وهو المطلوب ۱۲ ۲ے قولہ لامکن الخ یعنی دو حیز طبعی میں سے ایک میں حصول ممکن ہے اس پر بعض لوگوں نے منع کیا کہ ایک حیز میں حاصل ہونا ممکن نہیں ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی جو محال ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ قرب ووضع مرجح ہوجائیگا لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ کوئی مانع منع کر سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ جسم کا ان دونوں

میں حصول دائمی ہو یا دونوں کے وسط میں حصول ضروری ہو تو ملّا زادہ کے تفصیل کی ضرورت ہو جائیگی تاکہ منع دفع ہو ۱۲ سلام الحق اعظمی

فصل فی الشکل کل جسم فلہ شکل طبعی لانّ کل جسم متناہ وکل متناہ فھو متشکل وکل متشکل فلہ شکل طبعی فکل جسم فلہ شکل طبعی اما ان کل جسم متناہ فلما مر واما ان کل متناہ فھو متشکل فلانہ یحیط بہ حد واحد او حدود فیکون متشکلا وقد مر ما فیہ فتذکر وانما قلنا ان کل متشکل فلہ شکل طبعی لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر ای الامور الخارجیۃ لکان علی شکل معین وذالک الشکل اما ان یکون لطبعہ او لقاسر لاسبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسر فاذن ھو عن طبعہ وھو المطلوب ترجمہ یہ فصل شکل کے بیان میں ہے۔ ہر جسم پس اس کے لیے شکل طبعی ہوتی ہے کیونکہ ہر جسم متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل ہوتا ہے اور ہر متشکل کے لیے شکل طبعی ہے پس ہر جسم کے لیے شکل طبعی ہوتی ہے۔ بہرحال یہ دعوی کہ ہر جسم متناہی ہے تو جیسا کہ گزر چکا ہے اور بہرحال یہ دعوی کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے تو اسلئے کہ ہر جسم کو ایک یا چند حدود احاطہ کرتی ہیں تو وہ متشکل ہو جاتا ہے اور اس میں جو اعتراض ہے وہ گزر چکا ہے تو اس کو یاد کرلو، اور ہم نے کہا کہ ہر متشکل کی شکل طبعی ہوتی ہے تو اس لیے کہ اگر ہم قواسر کا رفع فرض کریں، یعنی امور خارجہ کا عدم، تو جسم کسی نہ کسی شکل معین میں ضرور ہوگا اور یہ شکل یا تو جسم کی طبیعت کی وجہ سے ہوگی یا قاسر کی وجہ سے، دوسری صورت باطل ہے کیونکہ ہم نے عدم قواسر فرض کیا ہے پس اسوقت شکل جسم کی طبیعت سے ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔

فصل فی الشکل الخ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو مقدار کو ایک حد یا چند حدود کے احاطہ سے حاصل ہوتی ہے اور مقدار جسم کو عارض ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ شکل تمام اجسام کے عوارض اور احوال میں سے ہے اسوجہ سے مصنف نے یہ فصل اسکی بحث کے لیے منعقد کیا اور شکل کی تعریف نہیں کی کیونکہ صورت کے ہیولی سے مجرد نہ ہونے کی بحث میں شکل کی تعریف کر چکے ہیں ۱۲ ‌ـلہ قولہ لان کل جسم الخ یہاں ہر جسم کے لیے شکل طبعی ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں یہ دلیل دو قیاس اقترانی کا مجموعہ ہے پہلے قیاس کا نتیجہ دوسرے قیاس کا صغری ہے جس کو مصنف نے بیان نہیں کیا کیونکہ وہ قیاس اول سے حاصل ہے قیاس یہ ہے کل جسم متناہ وکل متناہ متشکل یہ شکل اول ہے اس کا نتیجہ کل جسم متشکل ہے اس کو صغری بنا کر کل متشکل فلہ شکل طبعی کو کبری بنایا جا دیگا یہ بھی شکل اول ہوگی اس کا نتیجہ کل جسم فلہ شکل طبعی ہے یہی اس فصل کا مطلوب ہو۔ جو ثابت ہو گیا اسمیں تین مقدمات ہیں جن کا مصنف اثبات کریں گے کیونکہ ایک مقدمہ یعنی قیاس ثانی کا صغری پہلے قیاس کا نتیجہ ہے اس کو ثابت کرنیکی ضرورت نہیں ہے ۱۲ ‌ـلہ فلما مر الخ یعنی پہلا مقدمہ کہ ہر جسم متناہی ہے عدم تجرد صورت عن الہیولی کی فصل میں برہان سلمی سے ثابت ہو چکا ہے اسپر دو اعتراض ہیں ایک اعتراض یہ ہے کہ جس طرح پہلا مقدمہ

صورت کے عدم تجرد کی فصل میں ثابت کیا ہے اسی طرح دوسرا مقدمہ بھی اسی فصل میں ثابت ہو چکا ہے تو ایک مقدمہ کو ماسبق پر حوالہ کرنا اور دوسرے کو ثابت کرنا ترجیح بلا مرجح ہے اس کا یہ جواب ہے کہ پہلے مقدمہ کی دلیل میں طول ہے لہذا اسکا تکرار مناسب نہیں اور دوسرے مقدمہ کا اثبات مختصر ہے اس کے تکرار سے حرج نہیں ہے۔ اور رد[2] اعتراض کی تقریر آئندہ آئیگی ۱۲ [3] قولہ ما فیہ الخ دوسرے مقدمہ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب جسم متناہی ہوگا تو اسکو ایک حد محیط ہوگی جیسے کرہ یا دائرہ یا چند حدود محیط ہونگی جیسے مکعب وغیرہ میں تو وہ جسم متشکل ہو جائیگا اس پر محشی علمی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کل متناہ سے اگر متناہ فی الجملہ یعنی خواہ بعض جہات میں یا تمام جہات میں مراد ہے تو متشکل ہونا ممنوع ہے کیونکہ شکل اس کو کہتے ہیں جو احاطہ تامہ سے حاصل ہو اور اگر ایک جہت اور دو[2] جہت میں جسم متناہی ہوگا تو احاطہ تامہ نہیں ہوگا اور اگر تناہی جمیع جہات میں مراد ہے تو ماتن نے لما مر جو حوالہ دیا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ مصنف نے ماسبق میں جسم کی تناہی برہان سلمی سے ثابت کیا ہے اور اس برہان سے تمام جہات میں تناہی ثابت نہیں ہوتی مگر تعجب ہے کہ محشی علمی نے فصل سابق میں یہ فرمایا تھا کہ شکل سے یہاں وہ شکل اصطلاحی مراد نہیں ہے جو احاطہ تامہ سے حاصل ہوتی ہے بلکہ شکل سے عام مراد ہے خواہ احاطہ تامہ سے حاصل ہو یا غیر تامہ سے تو یہاں اگر شق اول اختیار کیجائے تو کوئی اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ تناہی سے فی الجملہ مراد لیا جائے اور شکل سے بھی عام مراد لیا جائے تو محشی علمی کو اعتراض نہ کرنا چاہیئے البتہ شارح نے شکل سے وہاں بھی شکل اصطلاحی مراد لیکر اعتراض کیا تھا کہ برہان سلمی سے جو تناہی ثابت ہوتی ہے اس سے متشکل ثابت نہیں ہوتا کیونکہ شکل اسکو کہتے ہیں جو احاطہ تامہ سے حاصل ہو اور برہان سلمی سے جو تناہی ثابت ہوتی ہے اس سے احاطہ تامہ نہیں ہوگا اسی طرف قدمر سے اشارہ کرتے ہیں ۱۲ [4] قولہ انما قلنا الخ یہاں سے دلیل کا تیسرا مقدمہ جو قیاس ثانی کا کبریٰ ہے ثابت کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب جسم کو تمام قواسر سے علیحدہ مخلی بالطبع فرض کیا جائے تو لامحالہ کسی شکل معین پر ہوگا اور وہ شکل معین یا جسم کی طبیعت کی وجہ سے ہوگی یا کسی قاسر کی وجہ سے ہوگی شق ثانی تو اسوجہ سے باطل ہے کہ تمام قواسر کا عدم فرض کیا گیا ہے پس شق اول متعین ہے اور اس صورت میں شکل طبعی کا ثبوت جو مطلوب ہے حاصل ہوگیا یہ دلیل حیز طبعی کے اثبات کی دلیل کے مشابہ ہے لہذا اس پر جو اعتراضات ہوئے اسپر بھی ہوں گے اور جوابات بھی وہی ہوں گے لہذا اس کا مطالعہ کر لیا جائے ۱۲ [5] قولہ ای الامور الخارجیہ الخ شارح نے قواسر کی تفسیر مطلق امور خارجیہ سے کی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر قاسر کا معنی یہ لیا جائے کہ وہ امر جس کی تاثیر طبیعت کے مقتضی کے خلاف ہو تو تردید دو ہی شق میں منحصر نہیں ہوگی تیسری شق بھی نکلے گی کما مر فی الحیز ۱۲ [6] قولہ فاذن ہو عن طبیعۃ الخ یہاں بھی ہر ایک جسم کے لیے متعدد شکل طبعی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ایک جسم کے لیے متعدد شکل طبعی ہو تو تین حال سے خالی نہیں کہ جسم مخلی بالطبع فرض کیا جائے تو وہ جسم یا کسی شکل پر نہیں ہوگا یا تمام اشکال پر ہوگا یا بعض شکل پر ہوگا شق اول اسوجہ سے باطل ہے کہ شکل جسم کے لیے لازم ہے اور ملزوم کا بغیر لازم کے وجود محال ہے اور شق ثانی ظاہر البطلان ہے کیونکہ ایک جسم ایک زمانہ میں ایک سے زائد شکل پر نہیں ہوتا اور شق ثالث ترجیح بلا مرجح لازم آنے کی وجہ سے محال ہے اور جب تالی کی تینوں شق باطل ہو گئیں تو مقدم بھی باطل ہو گیا یعنی شکل طبعی کا متعدد ہونا ۱۲

اورد[1] علیہ ان تشکل الجسم یتوقف علی تناھی ابعادہ ولاشک ان طبیعۃ

الجسم لا تقتضی تناهی ابعاده ولا تستلزمه من حیث هی وما یعرض للشئ بواسطة لیست مستندة الی ذاته ولا لازمة له من حیث هو لا یکون عارضا له بذاته[1] وهذا بعینه[2] وارد فی المکان بمعنی السطح فان حصول الجسم فیه موقوف علی وجود جسم حاو وهو امر غریب قطعا بخلاف المکان[3] بمعنی البعد فان حصول الجسم فیه موقوف علی حصوله وهو ان لم یستند الی ذات الجسم لکنه لازم له من حیث هو ترجمہ اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جسم کا تشکل اس کے ابعاد کے لامتناہی ہونے پر موقوف ہے اور اس میں شک نہیں کہ جسم کی طبیعت اپنے ابعاد کی تناہی کا تقاضا نہیں کرتی، نہ تناہی کو مستلزم ہے اپنی حقیقت کے اعتبار سے اور جو چیز کسی چیز کو کسی ایسے واسطے سے عارض ہو جو کہ منسوب الی الذات نہ ہو، نہ اس کے لیے بحیثیت ذات وحقیقت کے لازم ہو، تو وہ شی اس کے لیے لذاتہ عارضی نہیں ہے۔ یہی اعتراض بعینہ مکان بمعنی سطح پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ جسم کا حصول مکان سطح میں جسم حاوی کے وجود پر موقوف ہے اور جسم حاوی کا وجود قطعاً امر غریب ہے طبعی نہیں ہے بخلاف مکان بمعنی بعد کے کہ اس جسم کا حصول بعد کے حصول پر موقوف ہے اگرچہ منسوب الی الذات نہیں ہے لیکن بہرحال اپنی حقیقت کے اعتبار سے اسے لازم ضرور ہے۔

[1] قولہ اورد علیہ الخ یہ اعتراض منع بھی ہو سکتا ہے اور معارضہ بھی ہو سکتا ہے اگر منع ہو تو اس کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کا قول فہو اذن عن طبعہ ممنوع ہے کیونکہ شکل کا قبول کرنا جسم کے تناہی العاد پر موقوف ہے اور تناہی العاد جسم کا مقتضی اور لازم نہیں ہے تو شکل کی نسبت جسم کے طبیعت کی طرف اس تناہی کے واسطہ کی وجہ سے ہوئی جو طبیعت جسم کے لیے لازم نہیں ہے اور جو شخص جسم کو عارض ہو کسی واسطہ کی وجہ سے اور وہ واسطہ لازم بھی نہ ہو تو شکل کا جسم کے عوارض ذاتیہ سے ہونا ضروری ہے!
اور اگر یہ اعتراض معارضہ ہو تو اسکی تقریر یہ ہو گی کہ یہ دلیل اگرچہ مدعی کو ثابت کرتی ہے لیکن دوسری دلیل مدعی کے نفی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اگر شکل طبعی ہو تو اس کا عوارض ذاتیہ سے ہونا ضروری ہے اور شکل عوارض ذاتیہ سے نہیں ہے کیونکہ شکل تناہی العاد موقوف ہے اور تناہی العاد جسم کی من حیث ہو کو لازم نہیں ہے اور جو چیز کسی شئے کو واسطہ غیر لازم کی وجہ سے عارض ہو وہ عوارض ذاتیہ سے نہیں ہے اسکا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ تناہی جسم کے لیے واجب اور لازم ہے کیونکہ برہان سے جسم کا غیر متناہی ہونا ثابت ہو چکا ہے پس تناہی جسم کو لازم ہے اور تناہی کی وجہ سے شکل عارض ہے لہذا شکل عوارض ذاتیہ سے ہونے کی وجہ سے طبعی ہے مگر درحقیقت یہ جواب کافی نہیں ہے کیونکہ دلیل میں ذات اور طبیعت سے مراد صورت نوعیہ ہے تو جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ صورت نوعیہ شکل کی مقتضی ہے اسوقت تک شکل کا طبعی ہونا ثابت نہیں ہو گا لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ صورت نوعیہ اگر مطلق تناہی کی مقتضی نہیں مگر تناہی خاص کی مقتضی ہے اور شکل مطلق تناہی کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ خاص کی وجہ سے ہوتی ہے

پس شکل بواسطہ تناہی خاص کے عارض ہوئی اور تناہی خاص صورت نوعیہ کو لازم ہے پس شکل بواسطہ لازم کے عارض ہونیکی وجہ سے عوارض ذاتیہ سے ہوئی لہٰذا شکل طبعی ہے ۱۲ ؎ قولہ ہذا بعینہ وارد الخ یعنی یہ اعتراض جسطرح شکل طبعی پر وارد ہوتا ہے۔ اسی طرح حیز اور مکان پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ مشائین کے نزدیک جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے تو حصول فی المکان بمعنی سطح موقوف ہے جسم حاوی پر اور اس میں شبہ نہیں کہ جسم حاوی امر غریب ہے اور جو چیز شی کو امر غریب کیوجہ سے عارض ہو وہ غریب ہوگی پس مکان عوارض ذاتیہ سے نہیں ہوگا لہٰذا طبعی نہیں ہوگا البتہ یہ اعتراض مکان بمعنی بعد پر وارد نہیں ہوگا کیونکہ حصول فی المکان بمعنی بعد موقوف ہے بعد کے حصول پر اور بعد کا حصول اگرچہ جسم کی ذات کی طرف منسوب نہیں ہے مگر جسم من حیث ہو کے لوازم میں سے ہے کیونکہ کوئی جسم بغیر بعد کے موجود نہیں ہوتا لہٰذا حصول فی المکان جسم کو بواسطہ لازم کے عارض ہے لہٰذا عوارض ذاتیہ سے اور طبعی ہوگا ۱۲

فصل فی الحرکۃ والسکون امّا الحرکۃ فھی الخروج من القوۃ الی الفعل علیٰ سبیل التدریج قیل ؎ بیانہ ان الشیٔ الموجود لایجوز ان یکون بالقوۃ من جمیع الوجوہ والا لکان وجودہ بالقوۃ فیلزم ان لایکون موجودا وقد فرضناہ موجودا ھف فھو امّا بالفعل من جمیع الوجوہ وھو الموجود الکامل الذی لیس ؎ لہ کمال متوقع کالباری عز اسمہ والعقول او بالفعل من بعض الوجوہ وبالقوۃ من بعضھا فمن حیث انہ بالقوۃ لو خرج من القوۃ الی الفعل فذلک الخروج امّا ان یکون دفعۃ واحدۃ وھو ؎ الکون والفساد کانقلاب الماء ھواء فالصورۃ الھوائیۃ کانت للماء بالقوۃ فخرجت منھا الی الفعل دفعۃ واحدۃ او علیٰ ؎ التدریج فھو الحرکۃ ترجمہ: یہ فصل حرکت اور سکون کے بیان میں ہے بہرحال حرکت تو وہ قوت سے فعل کی طرف تدریجاً خروج کا نام ہے اس کا بیان یہ ہے کہ شئ موجود من کل الوجوہ بالقوہ ہو یہ جائز نہیں ہے ورنہ اس کا وجود ہی بالقوہ ہو جائے گا پس لازم آئیگا کہ اس کا وجود بالقوہ ہو، حالاں کہ ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے پس وہ یا تو من جمیع الوجوہ بالفعل ہوگا تو وہ موجود کامل ہے۔ اس کے لیے کوئی کمال متوقع نہیں ہے، جیسے باری تعالیٰ اور عقول عشرہ ان کے بقول، یا بعض وجوہ سے بالفعل ہوگی اور بعض وجوہ سے بالقوہ ہوگی۔ پس اس حیثیت سے کہ وہ بالقوہ ہے اگر قوت سے فعل کی طرف خروج کرے تو یہ خروج یا تو ایک ہی مرتبہ میں ہوجائیگا۔ اور یہ کون وفساد ہے، جیسے پانی کا ہوا بن جانا۔ پس صورت ہوائیہ پانی میں بالقوہ موجود تھی۔ پس قوت سے فعل کی طرف دفعۃً نکل آئی۔ یا خروج تدریجی ہوگا۔ تو یہ تدریجی خروج حرکت ہوگا۔

فصل فی الحرکۃ والسکون الخ چونکہ حرکت جسم کو بالذات عارض ہوتی ہے لہذا جسم کے عوارض میں سے ہے اور سکون اسکا مقابل ہے اسوجہ سے ان دونوں کی بحث کے لیے یہ فصل منعقد کی گئی ہے اور چونکہ ان دونوں کی بحث سے پہلے دونوں کی حقیقت معلوم کرنی ضروری ہے اسوجہ سے دونوں کی تعریف بیان کرتے ہیں حرکت کی تعریف اس وجہ سے مقدم کیا کہ حرکت وجودی ہے اور سکون عدمی ہے اور اعدام کی معرفت ملکات کی معرفت پر موقوف ہے تو حرکت مقدم بالطبع ہے نیز عدم سے وجود اشرف ہے تو مقدم بالشرف بھی ہے لہذا مصنف نے مقدم بالوضع کر دیا ۱۲ لے **قولہ** اما الحرکۃ الخ یہاں سے حرکت کی تعریف کرتے ہیں اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ یعنی کسی شئی کا قوت سے فعل کی طرف علی سبیل التدریج نکلنا یعنی کسی صفت کا قوت سے فعل کیطرف زمانہ میں آجانا یا کسی شئی کا کسی صفت میں قوت سے فعل کیطرف علی سبیل التدریج منتقل ہونا، اس تعریف پر یہ اعتراض ہے کہ یہ تعریف مانع نہیں ہے کیونکہ آواز اور حروف اور سرعت اور بطوء اور زمانہ اور خطوط اور سطوح وغیرہ کا حصول علی سبیل التدریج ہوتا ہے لہذا ان پر حرکت کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ یہ امور حرکت نہیں ہیں تو اسکا جواب دیا گیا ہے کہ حرکت کی تعریف سے یہ مستفاد ہوتا ہے۔ کہ اثنائے حرکت میں متحرک بعینہ باقی رہتا ہے اسمیں کوئی تغیر نہیں ہوتا البتہ ما فیہ الحرکت میں تغیر ہوتا ہے اور امور مذکورہ فی السوال میں تغیر ہوتا ہے لہذا یہ تعریف امور مذکورہ پر صادق نہیں آئیگی - اور اس تعریف پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس لیے کہ اگر کسی شخص کو صندوق میں بند کر کے ایک شہر سے دوسرے شہر میں منتقل کیا جائے تو اس کو حرکت فی المکان کہتے ہیں مگر یہ تعریف اسپر صادق نہیں آتی کیونکہ حرکت فی المکان میں مکان متغیر ہونا چاہیئے اور شخص مذکور کا مکان صندوق ہے اسمیں کوئی تغیر نہیں ہوتا اِس کا دو جواب ہے اول یہ ہے کہ یہ حرکت ذاتیہ کی تعریف ہے اور صورت مذکورہ میں شخص مذکور متحرک بالذات نہیں ہے بلکہ صندوق متحرک بالذات ہے اور صندوق کے مکان میں تغیر متحقق ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ حرکت کی تعریف میں خروج سے مراد عام ہے یعنی قوت سے فعل کی طرف خروج تدریجی حقیقۃ ہو یا تبعًا ہو تو صورت مذکورہ میں اگرچہ تغیر مکانی حقیقۃ متحقق نہیں ہے مگر صندوق کے مکان میں تغیر کی وجہ سے شخص مذکور کے مکان میں تغیر بالتبع متحقق ہے لہذا حرکت کی تعریف اس پر صادق ہے ۱۲ ٢ے **قولہ** علی سبیل التدریج الخ شئی کا حصول دو قسم کا ہوتا ہے ایک حصول آنی ہے جو ایک آن میں ہو جاتا ہے جیسے اتصال یا انفصال دوسرا حصول زمانی ہے جیسے نطفہ کا علقہ ہو جانا، علقہ کا مضغہ ہو جانا جو زمانہ میں ہوتا ہے اوّل کو دفعی کہتے ہیں اور ثانی کو علی سبیل التدریج کہتے ہیں حرکت کی تعریف میں علی سبیل التدریج کی قید پر یہ اعتراض ہے کہ یہ تعریف دوری ہے اس لیئے کہ حرکت کی معرفت موقوف ہے تدریج کی معرفت پر اور تدریج کی معرفت موقوف ہوگی زمانہ پر اور زمانہ چونکہ مقدار حرکت ہے لہذا زمانہ موقوف ہو گیا حرکت کی معرفت پر پس حرکت کی معرفت دو واسطہ سے حرکت پر موقوف ہوگئی لہذا توقف الشئی علی نفسہ لازم آیا یہ محال ہے، اسکا جواب یہ ہے کہ علی سبیل التدریج کا معنی معروف ہے اس کے تعریف کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تدریج کو نظری تسلیم کر لیا جائے تو اسکی تعریف زمانہ کی معرفت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ تدریج کی تعریف کسی شئی کا تھوڑا تھوڑا حاصل ہونا ہے اسمیں زمانہ کا کوئی ذکر نہیں ہے ۱۲ ٣ے **قولہ** قیل بیانہ الخ قائل ملا زادہ ہیں خروج من القوۃ الی الفعل کی تشریح و تفصیل کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی شئی موجود تمام وجوہ سے بالقوۃ نہیں ہو سکتی یعنی اس کی تمام صفات بالقوۃ اور معدوم ہوں کوئی صفت بالفعل نہ ہو

اس لیے کہ اسکی صفت وجود کا بھی بالقوۃ ہونا لازم آئیگا تو وہ شئی موجود نہیں ہوگی یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ اسکو موجود فرض کیا گیا ہے پس شئی موجود دو حال سے خالی نہیں یا تمام وجوہ کے اعتبار سے بالفعل ہوگی جیسے واجب تعالیٰ کہ اس کے تمام کمالات موجود بالفعل ہیں کسی کمال ممکن کا انتظار نہیں ہے یا بعض وجوہ کے اعتبار سے بالفعل اور بعض وجوہ کے اعتبار سے بالقوۃ ہوگی جیسے ممکنات ہیں کہ بعض صفات بالفعل ہیں اور اس کے بعض صفات بالقوہ ہیں تو جو شئی بعض اعتبار سے بالقوہ ہے جب قوۃ سے بالفعل کی طرف منتقل ہوگی تو یہ انتقال یا دفعی ہوگا یا تدریجی ہوگا اول کو کون وفساد کہتے ہیں جیسے پانی کا ہوا سے انقلاب یعنی پانی میں ہوا کی صورت نوعیہ کی استعداد یعنی بالقوہ ہے اور پانی جب ہوا سے بدلتا ہے تو یہ انتقال ایک آن میں اور دفعۃً متحقق ہوتا ہے تو پانی کی صورت نوعیہ کا زوال فساد کہلاتا ہے اور ہوا کی صورت نوعیہ کا حصول کون کہلاتا ہے اور ثانی کو یعنی قوت سے اس کیطرف خروج علی سبیل التدریج کہتے ہیں جیسے گرم پانی برودت کی طرف آہستہ آہستہ ایک زمانہ میں منتقل ہوتا ہے پس حرکت کی تعریف قوۃ سے بالفعل کی طرف خروج علی سبیل التدریج واضح ہوگئی ۱۲ ہے قولہ والالکان الخ یعنی اگر کوئی شئی جمیع وجوہ کے اعتبار سے بالقوۃ ہو تو اس شئی کا وجود بھی بالقوۃ ہوگا اور اس کا معدوم ہونا لازم آئیگا کیونکہ وجوہ سے عام مراد ہے خواہ وجوہ حقیقۃ ہوں یا اعتباریہ ہوں اور وجود امر اعتباری ہے اور بالقوۃ سے امکان استعدادی مراد ہے اور شئی کی استعداد شئی کے وجود کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ۱۲ ھ قولہ لیس لہ کمال متوقع الخ یعنی باری تعالیٰ کے لیے کوئی صفت اور کوئی حال بالقوۃ نہیں ہے لہذا باری تعالیٰ کے لیے حرکت متصور نہیں ہوسکتی ۱۲ ے قولہ وہو الکون الخ یعنی خروج الی الفعل دفعۃً آن واحد میں کون ہے حاشیہ سابقہ میں معلوم ہوچکا ہے کہ صفت لاحقہ کا حصول کون ہے اور صفت سابقہ زائلہ کا زوال فساد ہے اور چونکہ کون بغیر فساد کے متحقق نہیں ہوتا اسوجہ سے شارح نے کون وفساد دونوں کا ذکر کر دیا یہاں یہ اشکال ہے کہ ــــــ شارح نے فلکیات میں یہ بیان کیا ہے کہ کون وفساد کا دو معنی پر اطلاق ہوتا ہے اول صورت نوعیہ کا حدوث اور صورت نوعیہ سابقہ کا زوال ثانی وجود بعد العدم اور عدم بعد الوجود شارح کا یہ کلام بظاہر دو معنی میں انحصار پر دلالت کرتا ہے اور خروج من القوۃ الی الفعل دفعۃً دونوں معنی کے علاوہ ہے لہذا انحصار کے منافی ہے جواب یہ ہے کہ علماء بیان کے نزدیک تعداد کے وقت انحصار اکثری ہے کلی نہیں ہے، لہذا شارح کے کلام میں انحصار نہیں ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ کون وفساد کے دوسرے معنی میں وجود بعد العدم سے وجود دفعۃً مراد ہے لہذا خروج من القوۃ الی الفعل دفعۃً اس دوسرے معنی کے مطابق ہے غیر نہیں ہے ۱۲ کے قولہ او علی التدریج الخ صاحب قیل کا یہ قول کہ قوت سے فعل کیطرف خروج دفعی ہوگا یا تدریجی ہوگا قضیہ مانعۃ الجمع ہے حقیقیہ اور مانعۃ الخلو نہیں ہے لہذا شق ثالث کا احتمال باقی ہے تو خروج من القوۃ الی الفعل کا انحصار کون وفساد اور حرکت کے درمیان لازم نہیں آئیگا، تو شارح نے جو بحث صاحب قیل کی تقریر پر کی ہے وہ دفع ہوجائے گی ۱۲

اقول[۱] فیہ بحث اما اولاً فلانہ یحصل للنفس صفات لم تکن لہا فلہا خروج عن القوۃ الی الفعل باعتبار تلک الصفات ولا یسمی[۲] ذلک الخروج حرکۃ ولا کوناً ولا فساداً واما ثانیاً فلان الانتقال فی الجدۃ والفعل والانفعال والمتی دفعی عند بعضہم مع انہ لا یسمی کوناً ولا فساداً ترجمہ میں کہتا ہوں کہ اس

میں بحث ہے۔ بہرحال پہلی بحث تو اس لیے کہ نفس میں کچھ صفات حاصل ہوجاتی ہیں جو اس میں پہلے نہیں ہوتیں۔ تو اس میں بھی خروج قوت سے فعل کی طرف ان صفات کے اعتبار سے پایا گیا، مگر اس خروج کو حرکت نہیں کہا جاتا نہ کون و فساد کہا جاتا ہے اور بہرحال دوسرا اعتراض تو اسلئے کہ اشتقاق حدت، فعل، انفعال متی میں بعض کے نزدیک دفعی ہوا کرتا ہے اس کے باوجود ان کو نہ کون کہا جاتا ہے نہ فساد۔

لے **قولہ اقول فیہ بحث الخ** شارح ملازادہ کے بیان میں دو احتمال ہیں یا اس بیان میں کون اور فساد اور حرکت کی تعریف ہے۔ یا خروج من القوۃ الی الفعل کی کون و فساد اور حرکت کی طرف تقسیم ہے احتمال اول کی بنا پر اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ کون و فساد کی تعریف مانع نہیں ہے کیونکہ نفس جب بدن کے ساتھ متعلق ہوجاتا ہے تو نفس میں بہت سے صفات کمالیہ بالفعل موجود نہیں ہوتے مگر اس میں ان صفات اور کمالات کی استعداد اور قوت ہوتی ہے تو نفس جب ان صفات کو حاصل بالفعل کرتا ہے تو یہ خروج قوت سے فعل کیجانب اگر دفعی ہے تو اس پر کون و فساد کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ حکماء اس کو کون و فساد نہیں کہتے اور اگر یہ قوت سے فعل کی طرف خروج تدریجی ہے تو اس پر حرکت کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ حکماء اس پر حرکت کا اطلاق نہیں کرتے پس کون و فساد اور حرکت کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ہے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ کون و فساد اور حرکت کی یہ تعریف متقدمین کی رائے کے اعتبار سے ہے متقدمین تعریف بالاعم کو جائز کہتے ہیں ان لوگوں کے نزدیک تعریف کا جامع مانع ہونا ضروری نہیں ہے اس کا جواب دوسرا یہ ہے کہ خروج من القوۃ الی الفعل کا انحصار دفعی اور تدریجی میں مسلّم نہیں ہے بلکہ تیسرا احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ یہ خروج نہ دفعی ہو اور نہ تدریجی ہو لہٰذا نہ کون کی تعریف صادق آئیگی نہ حرکت کی تیسرا جواب یہ ہے کہ نفس کے ان صفات میں خروج الی الفعل پر کون کا اطلاق ہوتا ہے خود معترض نے بھی اطلاق کیا ہے کیونکہ معترض نے یہ کہا ہے کہ یحصل للنفس صفات اور حصول اور کون دونوں متحد ہیں چوتھا جواب یہ ہے کہ نفس کا ان صفات میں فعل کی طرف خروج دفعی نہیں ہے بلکہ تدریجی ہے اور اس پر حکماء حرکت کا اطلاق کرتے ہیں چنانچہ صاحب مطارحات نے تصریح کی ہے کہ اما حرکۃ الکیف فیمکن علی النفس اور احتمال ثانی کی بنا پر بحث کی تقریر یہ ہے کہ خروج من القوۃ الی الفعل کا صرف دو قسموں میں انحصار صحیح نہیں ہے یعنی کون و فساد اور حرکت صرف دو ہی قسم نہیں ہے کیونکہ نفس کا اپنے صفات میں قوۃ سے فعل کی طرف خروج نہ کون و فساد ہے اور نہ حرکت ہے اور بحث کی اس تقریر کی بنا پر جواب وہی ہوگا جس کی طرف اشارہ گزر چکا ہے کہ یہ قضیہ منفصلہ حقیقیہ نہیں ہے کہ احتمال ثالث نہ ہو بلکہ یہ قضیہ مانعۃ الجمع ہے اسمیں احتمال ثالث کی گنجائش ہے لہٰذا صاحب قیل کے کلام میں حصر کا دعویٰ نہیں ہے ۱۲ ۲ے **قولہ ولا یسمی ذلک الخ** نفس میں صفات کے حصول کو نہ حرکت کہا جاتا ہے نہ کون و فساد پہلے معلوم ہوچکا ہے کہ واجب الوجود اور مجردات محضہ من کل الوجوہ بالفعل ہیں ان میں کوئی حالت بالقوۃ نہیں ہے کہ خروج الی الفعل متحقق ہو اور حرکت پائی جائے مگر نفس ناطقہ چونکہ بدن کے ساتھ متعلق ہے اور بدن میں مادہ کی وجہ سے استعداد پائی جاتی ہے لہٰذا نفس میں بہت سے کمالات اور صفات بالقوہ ہیں، اور

نفس ان صفات میں قوت سے فعل کیطرف منتقل ہوتا ہے تو اگر یہ انتقال تدریجی ہو تو اسکو حرکت کہا جاسکتا ہے حرکت کے اطلاق سے کوئی مانع نہیں ہے ۱۲ ؁ قولہ و اما ثانیا الخ یہ صاحب قیل کے کلام پر دوسرا اعتراض ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مقولہ ملک پر اور مقولہ فعل و انفعال اور مقولہ متی میں انتقالات دفعی ہوتا ہے عند البعض تو ان انتقالات پر کون وفساد کا اطلاق ہونا چاہیئے حالانکہ نہیں ہوتا۔ بحث اول اور بحث ثانی دونوں متحد ہیں فرق یہ ہے کہ مبحث اوّل میں نفس کے خروج الی الفعل میں تردد ہے کہ دفعی ہے یا تدریجی ہے اور مقولات کے انتقالات میں دفعی ہونیکی تصریح ہے لہذا بحث ثانی کے جوابات بعینہ بحث اول کے جوابات ہیں ۱۲ ؁ قولہ فی الجدة والفعل الخ جدة بکسر الجیم بروزن عدة لغت میں بمعنی تونگری ہے مگر یہاں اصطلاحی معنی مراد ہے اصطلاح میں جدة اس حالت کو کہتے ہیں کہ جو شئی کو کسی شئی کے احاطہ سے حاصل ہوتی ہے اور مقولہ فعل اس حالت کو کہتے ہیں جو شئی کو کسی دوسری شئی میں تاثیر کیوجہ سے حاصل ہوتی ہے اور مقولہ انفعال اس حالت کو کہتے ہیں جو شئی کو کسی شئی کے اثر قبول کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور یہ مقولہ متی اس حالت کو کہتے ہیں جو شئی کو زمانہ کیطرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے ۱۲

قال ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لايكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه ويسمى الحركة بمعنى التوسط وهى صفة شخصية موجودة فى الخارج دفعة مستمرة من المبدأ الى المنتهى يستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فباستمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثانى فى الخيال قبل ان تزول نسبته الى الجزء الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا فى التوهم لان المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة ترجمہ ارسطو نے کہا کہ جسم کا ہونا اس طور پر کہ مسافت کی حدود میں سے جو بھی فرض کیا جائے کہ جسم وصول کے آن سے قبل اس حد پر موجود نہ ہو۔ نہ وصول کے بعد اس حد میں موجود ہو، اس پر حرکت کا اطلاق ہوتا ہے اور جسم کا اس حیثیت پر ہونے کا نام حرکت بمعنی توسط ہے، تو وہ ایک معین صفت ہے جو خارج میں دفع مستمر کے طور موجود ہے اور مبدأ سے شروع ہو کر منتہی پر ختم ہو جاتا

ہے جو جسم متحرک کی نسبت کے مختلف ہونے کو مستلزم ہے۔ مسافت کی حدود میں۔ پس وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مستمرہ ہے اور ان حدود کی طرف اسکی نسبت سے سیالہ ہے پس حرکت بمعنی توسط اپنے استمرار اور سیلان سے خیال میں ایک امر ممتد غیر قار پیدا کرتا ہے۔ اس امر ممتد پر حرکت بمعنی قطع کا اطلاق کیا کیا جاتا ہے اس لیے کہ جب متحرک کی نسبت مسافت سے جز ثانی کی طرف خیال میں مرتسم ہوجاتی ہے۔ قبل اس کے کہ اس کی نسبت مسافت کے جزء اول سے زائل ہو تو اس سے ایک امر ممتد خیال میں پیدا ہوجاتا ہے۔ جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے۔ جس طرح بارش کا قطرہ نازلہ اور آگ کے شعلہ جوالہ سے ایک امر ممتد حس مشترک میں پیدا ہوتا ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایک خط ہے، یا دائرہ ہے اور حرکت ان معنی کے لحاظ سے اس کا کوئی وجود سوائے وہم کے نہیں ہے اس لیے کہ متحرک جب تک منتھی تک پہنچ نہیں جاتا پوری حرکت پائی نہیں جاتی اور جب منتھی پر پہنچ جاتا ہے تو حرکت بند ہوجاتی ہے۔

لہ **قولہ** قال ارسطو الخ حرکت کی دو قسمیں ہیں حرکت قطعیہ اور حرکت توسطیہ اول تدریجی ہے اور ثانی دفعی ہے حکماء کے نزدیک دونوں پر حرکت کا اطلاق ہوتا ہے خواہ لفظ حرکت دونوں میں مشترک لفظی ہو یا بطور حقیقۃ اور مجاز کے ہو جیساکہ ارسطو کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے ارسطو کے کلام کو نقل کرنے سے شارح کی غرض یا حرکت کی تعریف پر اعتراض ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ حرکت کی جو تعریف ماتن نے کی ہے وہ صرف حرکت قطعیہ پر صادق آتی ہے حرکت توسطیہ پر صادق نہیں آتی یا شارح کی غرض حکماء کے اختلاف پر محاکمہ ہے اختلاف یہ ہے کہ بعض حکماء قائل ہیں کہ حرکت کا وجود بدیہی ہے اور بعض حکماء قائل ہیں کہ حرکت کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ وہم میں ہے شارح کے محاکمہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حرکت کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے جو لوگ موجود فی الخارج کہتے ہیں وہ حرکت توسطیہ کو موجود کہتے ہیں اور جو لوگ معدوم فی الخارج کہتے ہیں وہ حرکت قطعیہ کو معدوم کہتے ہیں لہذا در اصل کوئی اختلاف نہیں ہے شمس بازغہ کے حاشیہ منہیہ میں ملا محمود اعظمی کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کا اطلاق حرکت توسطیہ پر حقیقۃً ہے اور حرکت قطعیہ پر مجازاً ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ زمانہ حرکت کے آن مفروض میں جسم حقیقۃً متحرک ہوتا ہے اور حرکت جسم کے ساتھ بالفعل قائم ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو حرکت آن میں پائی جائے گی وہ حرکت توسطیہ ہوگی نیز جب لفظ دائر ہو اشتراک اور حقیقۃ اور مجاز میں تو حقیقت و مجاز ہونے کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ حقیقۃ اور مجاز کا استعمال اکثر اور اغلب پر ہے ۱۲ ﷺ **قولہ** قد تطلق الخ اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ جب کوئی متحرک کسی معین مبدء سے حرکت کر کے معین منتھی تک پہنچتا ہے تو اسکو ایک ایسی حالت حاصل ہوتی ہے جو حالت مبدء پر ہونے کے وقت نہیں ہوتی اور نہ منتھی پر پہنچنے کے بعد ہوتی ہے بلکہ مبدء سے جدا ہونے کے بعد اور منتھی تک پہنچنے سے پہلے تک رہتی ہے وہ حالت مسافت کے حدود مفروضہ کی طرف متحرک کی نسبت اعتبار کرنے سے پہلے حاصل ہوتی ہے وہ حالت بسیط اور مبدء سے منتھی تک مستمر اور سیال ہوتی ہے مگر اس کا سیال ہونا اور استمرار حدود مفروضہ کیطرف نسبت کی وجہ سے ہے فی ذاتہ

معین اور موجود فی الواقع ہوتی ہے اسی حالت کو حرکت توسطیہ کہتے ہیں اور یہی حالت اپنے استمرار اور سیال ہونیکی وجہ سے وہم میں ایک امر ممتد اور زمانہ اور مسافت پر منطبق پیدا کرتی ہے نفس الامر میں اس کا وجود نہیں ہوتا صرف وہم میں ہوتا ہے جیسے بادل سے پانی کا قطرہ نازلہ یا شعلہ جوالہ سرعت کے ساتھ حرکت کرنیکی وجہ سے قطرۂ نازلہ ایک قطرہ ہوتا ہے اور دیکھنے والے کے خیال میں خط ممتد دکھائی دیتا ہے اور شعلہ جوالہ دائرہ کی شکل میں دکھائی دیتا ہے واقع میں نہ خط ہوتا ہے نہ دائرہ اسیطرح متحرک کے حرکت کرنے کی وجہ سے وہ امر ممتد وہم میں حاصل ہوتا ہے اسکو حرکت قطعیہ کہتے ہیں ۱۲ ۳ قولہ ای حد من الخ شئ کا منتہیٰ شئ کی حد ہوتی ہے، مثلاً جسم کا منتہی سطح پر ہوتا ہے تو حد جسم سطح ہے اور سطح کی حد خط ہے اور خط کی حد نقطہ ہے اور مسافت سے ما فیہ الحرکت مراد ہے خواہ این ہو یا کیف یا مقدار ہو تو حرکت توسطیہ کی تعریف یہ ہے کہ مسافت کے اجزاء مفروضہ کے کسی حد میں متحرک کا اس طرح ہونا کہ نہ اُس حد میں پہنچنے سے پہلے اس میں ہو اور نہ اس حد میں پہنچنے کے بعد اسمیں ہو اور چونکہ یہ حالت اثنائے حرکت میں مبدأ اور منتہی کے درمیان ہوتی ہے اسوجہ سے اس کو حرکت توسطیہ کہتے ہیں ۱۲ ۴ قولہ وہی صفۃ ال آخر الخ یعنی حرکت توسطیہ صفت معینہ ہے اور خارج میں موجود ہے آتی ہے اور مبدأ سے منتہیٰ تک باقی رہتی ہے معین اسوجہ سے ہوتی ہے کہ اس کا موضوع یعنی متحرک واحد بالشخص ہوتا ہے اور مسافت یعنی ما فیہ الحرکت بھی واحد ہوتا ہے اور زمانہ بھی واحد ہوتا ہے اس میں تغیر حدود مفروضہ کی طرف نسبت کے اعتبار کرنیکی وجہ سے ہوتا ہے اس حالت کو اگرچہ کون مبہم کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں مگر وہ جب تک متحرک مبدأ اور منتہی کے درمیان ہوتا ہے وہ حالت موجود ہوتی ہے کیونکہ اس کو متحرک اسی وقت کہتے ہیں اس سے پہلے اور اس کے بعد متحرک نہیں کہتے ہیں اور آنی اسوجہ سے ہے کہ متحرک جس آن میں مبدأ سے منتقل ہوتا ہے اسکو متحرک کہہ دیا جاتا ہے ۱۲ ۵ قولہ یستلزم اختلاف الخ یعنی جب متحرک مسافت کے ایک حد میں ہوتا ہے تو اسکو اُس حد کی طرف نسبت حاصل ہوتی ہے اور جب دوسرے حد میں منتقل ہوتا ہے تو دوسرے حد کی طرف نسبت حاصل ہوتی ہے اور دونوں نسبتیں متغایر اور مختلف ہیں لہٰذا اس حالت کا استمرار نسب کے اختلاف کو مستلزم ہے اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ مسافت سے یہاں بطور عموم مجاز کے ما فیہ الحرکت مراد ہے خواہ این ہو یا وضع ہو یا کیفیت ہو یا مقدار ہو کیونکہ حرکت ہر ایک مقولہ میں پائی جاتی ہے اور حرکت کی مسافت وہی مقولہ ہے جس میں حرکت پائی جاتی ہے ۱۲ ۶ قولہ فہی باعتبار ذاتہا الخ یعنی حدود مسافت کی نسبت کی وجہ سے قطع نظر وہ ایک حالت ہے جو مبدأ سے منتہیٰ تک باقی رہتی ہے تو وہ حالت فی ذاتہ آنی ہے اور حد و مسافت کے موازات کے اعتبار سے زمانی ہے ۱۲ ۷ قولہ فی الخیال الخ خیال اس قوت کو کہتے ہیں جو دماغ کے اگلے حصے میں پیدا کی گئی ہے جو محسوسات کی صورتوں کی احساس کے بعد حفاظت کرتی ہے کما سیأتی بیانہ فی العنصریات ۱۲ ۸ قولہ یطلق علیہ الحرکۃ الخ یعنی حرکت قطعیہ اس امر ممتد غیر قار الذات کو کہتے ہیں جس کو حرکت توسطیہ اپنے استمرار اور سیلان کی وجہ سے قوۃ خیالیہ میں پیدا کرتی ہے ۱۲ ۹ قولہ فانہ لما ارتسم الخ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حرکت توسطیہ حالت غیر ممتد ہے اسکی وجہ سے امر ممتد متصل کسی طرح خیال میں پیدا ہو جاتا ہے تو فرماتے ہیں کہ جب متحرک ایک حد میں ہوتا ہے تو اس حد کی طرف نسبت خیال میں مرتسم ہو جاتی ہے اور قبل اس کے کہ یہ نسبت خیال سے زائل ہو دوسرے حد میں ہونے کی نسبت مرتسم ہو جاتی ہے اور دونوں ایک دوسرے

سے متصل ہوجاتی ہیں علی ہذا القیاس تیسرے اور چوتھے حد میں حصول کی نسبت مرتسم ہوتی ہے تو خیال میں ایک امر ممتد متصل واحد اور زمانہ حرکت پر منطبق پیدا ہوجاتا ہے جس طرح قطرہ نازلہ اور شعلہ جوالہ کی وجہ سے حس مشترک میں ایک خط ممتد اور ایک دائرہ مستدیرہ حاصل ہوجاتا ہے ۱۲ ؎ قولہ والحرکۃ بھذا المعنیٰ الخ حرکت قطعیہ کا خارج میں وجود نہیں ہے بلکہ اس کا وجود وہم وخیال میں ہوتا ہے کیونکہ متحرک جب تک مبدء اور منتہیٰ کے درمیان میں ہوتا ہے اسوقت تک پوری حرکت متحقق نہیں ہوتی اور جب منتہیٰ پر پہنچ جاتا ہے تو معدوم ہوجاتی ہے البتہ خیال میں متحرک کے تمام حدود میں حصول کی صورت مرتسم ہوتی ہے لہٰذا اس کا وہم وخیال میں وجود ہوتا ہے شارح نے لان المتحرک سے جو دلیل بیان کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود فرض کیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا منتہیٰ پر پہنچنے کے بعد حرکت کا وجود ہوگا یا منتہیٰ پر پہنچنے سے پہلے ہوگا ثانی ظاہر البطلان ہے کیونکہ منتہیٰ پر پہنچنے کے بعد منقطع اور معدوم ہوجاتی ہے اور شق اول اسوجہ سے باطل ہے کہ منتہیٰ پر پہنچنے سے پہلے حرکت کے بعض اجزا موجود نہیں ہوتے اور بعض اجزاء کا انتفاء اور عدم کل کے انتفاء اور عدم کو مستلزم ہے پس معلوم ہوا کہ حرکت قطعیہ کا خارج میں وجود نہیں ہے مگر یہ دلیل اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حرکت قطعیہ کا وجود آن میں نہیں ہے وجود زمانی کی نفی پر دلالت نہیں کرتی، ملا محمود اعظمی نے تصریح کی ہے کہ حرکت کے دو وجود ہیں، وجود قار اور وجود غیر قار اول صرف خیال میں ہے اور ثانی خارج میں ہے مگر آن میں نہیں ہے بلکہ زمانہ میں ہے ۱۲

وامّا السکون فھو عدم الحرکۃ عما من شانہ ان یتحرک فالمجردات غیر متحرکۃ ولا ساکنۃ اذ لیس من شانھا الحرکۃ فالتقابل بینھما تقابل العدم والملکۃ وقیل السکون وھو الاستقرار زمانا یقع فیہ الحرکۃ فالتقابل بینھما تقابل التضاد **ترجمہ** اور بہرحال سکون تو حرکت کا نہ ہونا ایسی چیز سے جس کی شان یہ ہے کہ وہ حرکت کرے پس مجردات نہ متحرک ہیں نہ ساکن ہیں۔ اس لیے کہ ان کی شان میں حرکت کرنا داخل نہیں ہے۔ لہٰذا حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم اور ملکہ کا ہے اور کہا گیا ہے کہ سکون ایک زمانے تک ٹھہرے رہنے کا نام ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔ لہٰذا اب تقابل ان دونوں میں تضاد کا تقابل ہوگا۔

؎ قولہ واما السکون الخ سکون حرکت کا مقابل ہے بعض لوگوں کے نزدیک حرکت وسکون کے درمیان تقابل عدم وملکہ ہے اور بعض کے نزدیک تقابل تضاد ہے مصنف دونوں میں تقابل عدم ملکہ کے اعتبار سے سکون کی تعریف کرتے ہیں کہ سکون حرکت کا عدم ہے ایسے امر سے جس کی شان سے حرکت ہو اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ سکون کی اس تعریف کے اعتبار سے انسان معدوم کا ساکن ہونا لازم آئے گا کیونکہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ عدیم الحرکت ہے اور حالت حیوۃ میں اس میں حرکت کی صلاحیت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سکون کی تعریف میں لفظ ما سے موجود مراد ہے اور تعریف کا حاصل

یہ ہے کہ ایسے موجود سے حرکت کا عدم جس کی شان سے حرکت ہو لہذا یہ تعریف انسان معدوم پر صادق نہیں آئے گی ۱۲ ؎۲ قولہ فالمجردات الخ شارح قید من شانہ ان یتحرک کا فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اس قید کی وجہ سے مجردات پر نہ متحرک کی تعریف صادق آئیگی اور نہ ساکن کی تعریف صادق آئے گی مگر مجردات سے ایسے مجردات مراد ہیں جو ذات اور فعل دونوں اعتبار سے مجرد ہیں لہذا نفوس خارج ہیں پس نفوس میں حرکت و سکون متحقق ہے ۱۲ ؎۳ قولہ فالتقابل الخ یعنی سکون کی تعریف مذکور فی الکتاب کی تقدیر پر حرکت و سکون کے درمیان تقابل عدم و ملکہ کا ہے اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ تقابل ایسے دو مفہوم کے درمیان ہوتا ہے جن کا ایک محل میں ایک جہت سے ایک وقت میں اجتماع محال ہو اور تقابل کی چار قسمیں ہیں ۱۔ تضاد ۲۔ تضائف ۳۔ عدم و ملکہ ۴۔ ایجاب و سلب وجہ حصر یہ ہے کہ دونوں مفہوم یا وجودی ہوں گے یا ایک وجودی ہوگا اور دوسرا عدمی ہوگا شق اول دو حال سے خالی نہیں یا دونوں میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوگا یا نہیں اول تقابل تضائف ہے اور ثانی تقابل تضاد ہے اور شق ثانی بھی دو حال سے خالی نہیں یا عدمی کے محل میں وجودی کی صلاحیت ہوگی یا نہیں، اول تقابل عدم و ملکہ ہے اور ثانی تقابل ایجاب و سلب ہے چونکہ حرکت اور سکون ایک شئی میں ایک جہت سے ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے لہذا دونوں کے درمیان مطلق تقابل ظاہر ہے اور حرکت کی تعریف خروج من القوۃ الی الفعل تدریجاً وجودی متفق علیہ ہے پس سکون کی تعریف اگر عدم حرکت ایسے محل سے جس میں حرکت کی صلاحیت ہو تو یہ مفہوم عدمی ہے اور اس صورت میں حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہوگا اور اگر سکون کی تعریف ایسے محل میں ٹھہر جانا مقدار زمانہ تک جس میں حرکت ہو سکتی ہے تو حرکت اور سکون کے درمیان تقابل تضاد ہے کیونکہ حرکت اور سکون کی تعریف وجودی ہے اور حرکت کا تعقل سکون کے تعقل پر موقوف نہیں ہے ۱۲ ؎۴ قولہ وقیل السکون الخ جب کوئی شئی ایک حالت میں اور ایک جگہ پر ہوتی ہے اور حرکت نہیں کرتی تو دو امر پائے جاتے ہیں استقرار اور عدم الحرکت زمانہ اول کو جو وجودی ہے متکلمین نے سکون کہہ دیا اور ثانی کو جو عدمی ہے حکماء نے سکون کہہ دیا ۱۲

وکل ؎۱ جسم متحرک فلہ محرک غیر جسمیۃ اذ لو ؎۲ تحرک الجسم بما هو جسم لکان جسم متحرکا علی الدوام والتالی کاذب فالمقدم مثلہ ثم الحرکۃ باعتبار مقولۃ هی فیها علی اربعۃ اقسام ؎۳ معنی وقوع الحرکۃ فی مقولۃ هو ان الموضوع تحرک ؎۴ من نوع تلک ؎۵ المقولۃ الی نوع آخر منها او من صنف الی صنف او من فرد الی فرد ؎۶ حرکۃ فی الکم کالنمو وهو ازدیاد حجم الاجزاء الاصلیۃ للجسم بما ینضم الیہ ویداخل فی جمیع الاقطار علی نسبۃ طبیعیۃ بخلاف السمن فانہ ؎۷ زیادۃ فی الاجزاء الزائدۃ والاجزاء الاصلیۃ فی بعض الحیوانات هی المتولدۃ من المنی ؎۸ کالعظم والعصب والرباط والزائدۃ فیہ المتولدۃ من الدم کاللحم والشحم والسمین ترجمہ اور ہر جسم متحرک کیلئے ایک

محرک طبعی ہے جو جسمیت کے علاوہ ہے اس لیے کہ اگر جسم بحیثیت جسم کے حرکت کرے گا تو البتہ ہر جسم متحرک ہوگا دائمی طور پر اور تالی کاذب ہے، پھر حرکت اس مقولہ کے اعتبار سے کہ وہ اسمیں واقع ہوتی ہے چار قسم پر ہے مقولہ میں حرکت کے واقع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ موضوع (ذات) حرکت کرتا ہے اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف یا ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف اور حرکت فی الکم جیسے نمو، اور وہ جسم کے اجزاء اصلیہ کے حجم کا زیادہ ہوجانا ہے اس وجہ سے کہ طبعی مناسبت کے مطابق تمام اطراف وجوانب میں زیادتی داخل اور منضم ہوجاتی ہے، بخلاف سمن کہ وہ اجزاء زائدہ میں زیادتی کا نام ہے اور اجزاء اصلیہ بعض حیوانات میں وہ ہیں جو مادہ منویہ سے پیدا ہوتے ہیں جیسے ہڈی، پٹھے، رباط وغیرہ اور زائدہ اس میں وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں، جیسے گوشت، چربی، لعاب وغیرہ۔

لہ قولہ کل جسم فلہ محرک الخ حرکت کا وجود چھ امور پر موقوف ہے متحرک اور محرک اور ما فیہ الحرکت اور مبدء حرکت اور منتہی حرکت اور مقدار حرکت یعنی زمانہ متحرک اس لیے کہ حرکت اعراض سے ہے لہٰذا اس کے لیے موضوع اور محل ضروری ہے جس کے ساتھ قائم ہوا اور چونکہ حرکت حادث ہے لہٰذا اس کے لیے محدث اور فاعل ضروری ہے اور چونکہ حرکت میں تدریج ہے لہٰذا ما فیہ الحرکت اور مسافت ضروری ہے اور چونکہ حرکت میں ترک اور طلب ہے لہٰذا اس کے لیے مبدأ اور منتہیٰ ضروری ہے خواہ مبدأ اور منتہی ضروری ہے بالذات ہوں یا متحد بالذات اور متغایر بالعرض ہوں اور چونکہ حرکت امتداد ہے لہٰذا اس کے لیے مقدار ضروری ہے اول یعنی متحرک ظاہر اور بدیہی ہے اس وجہ سے مصنف نے اس کو بیان نہیں کیا اور سادس یعنی مقدار حرکت اس کے لیے ایک مستقل فصل منعقد کیا ہے باقی چار امور کو اس فصل میں بیان کیا ہے پہلے محرک کا بیان کرتے ہیں، کل متحرک فلہ محرک دعویٰ ہے چونکہ اسکی دلیل میں خاص جسم کا ذکر ہے اس وجہ سے شارح نے دعویٰ میں بھی لفظ جسم کا اضافہ کر دیا، تاکہ دعویٰ اور دلیل میں مطابقت ہوجائے اور محرک سے علت تامہ یا علت تامہ کا جزء اخیر مراد ہے کیونکہ دلیل نے جسمیت کا علت قابلہ ہونا باطل نہیں ہوتا ۱۲ ٢ہ قولہ اذ لو تحرک الخ دعویٰ یعنی حرکت کے لیے متحرک کی نفس ماہیت کے علاوہ کوئی محرک ضروری ہے کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کی نفس طبیعت تمام اجسام میں مشترک ہے تو اگر نفس طبیعت حرکت کے لیے علت تامہ یا مستلزم ہو تو تمام اجسام کا ہر وقت متحرک ہونا لازم آئے گا کیونکہ معلول علت تامہ سے جدا نہیں ہوتا اور طبیعت کا مقتضیٰ مختلف نہیں ہوتا اور لزوم لازم کے بغیر متحقق نہیں ہوتا اور لازم باطل ہے کیونکہ بعض اجسام بالکل حرکت نہیں کرتے اور بعض اجسام حرکت کرتے ہیں مگر ان کی حرکت دائمی نہیں ہوتی، پس حرکت کے لیے نفس طبیعت کے علاوہ کوئی محرک ہے یہ دلیل طبیعت جسمیہ کے علت مستلزمہ ہونے پر موقوف ہے لہٰذا اس دلیل پر اولاً یہ اعتراض ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ طبیعت جسمیہ علت مستلزمہ ہے بلکہ ممکن ہے کہ علت فاعلہ ہو اور علت فاعلی کے مقتضی میں افراد کے احوال اور خصوصیات کے مختلف ہونے کی وجہ سے

مختلف ہوسکتا ہے اور اگر نفس طبیعت کو علت مستلزمہ تسلیم کر لیا جائے تو ثانیاً یہ اعتراض ہے کہ اس دلیل سے جسطرح نفس طبیعت کا محرک نہ ہونا ثابت ہوتا ہے اسی طرح قوی اجسام کا محرک نہ ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ قوی اجسام کے متعلق بھی دلیل جاری ہوگی کہ اگر اجسام کی قوتیں حرکت کے لیے علت تامہ اور مستلزم ہوں تو جب تک اجسام میں قوتیں پائی جائیں گی اسوقت تک جسم کا متحرک ہونا ضروری ہے کیونکہ معلول علت سے منفک نہیں ہوسکتا اور تالی باطل ہے لہٰذا مقدم بھی باطل ہوگا یعنی جسم کے قوٰی کا محرک ہونا بھی باطل ہے حالاں کہ یہ حکماء کے مقصود کے خلاف ہے کیونکہ حکماء اجسام کے قوی کو محرک کہتے ہیں پس یہ دلیل ضعیف ہے ۱۲ ۳ قولہ والتالی کاذب الخ یعنی تمام اجسام کی حرکت دائمی کاذب ہے کیونکہ تمام اجسام کو حرکت عام نہیں ہے اور بعض اجسام میں حرکت دائمی نہیں ہے ۱۲ ۴ قولہ ثم الحرکۃ الخ یہاں سے ما فیہ الحرکت کا بیان کرتے ہیں اور ما فیہ الحرکت کے اعتبار سے حرکت کے اقسام بیان کرتے ہیں محرک کے اعتبار سے حرکت کی تین قسمیں ہیں طبعیہ ارادیہ اور قسریہ اور متحرک کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ذاتیہ اور عرضیہ اور ما فیہ الحرکت کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں حرکت کمیہ اور کیفیہ اور وضعیہ اور اینیہ حرکت عرض کے تمام مقولات میں پائی جاتی ہے مگر ان چار مقولات میں بالذات حرکت ہوتی ہے اور بقیہ مقولات میں بالتبع ہوتی ہے اسوجہ سے مصنف نے ان چار مقولات کے اعتبار سے حرکت کی چار قسمیں بیان کی ہیں اور باقی کو نظر انداز کر دیا مصنف نے چار مقولات میں حرکت کو بیان کرنے میں صرف مثال پر اکتفا کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ حکماء نے مقولات اربعہ میں حرکت کے اثبات پر کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے ۱۲ ۵ قولہ معنی وقوع الحرکۃ الخ چونکہ بعض لوگوں نے یہ اعتقاد کر لیا ہے کہ حرکت فی المقولہ سے یہ مراد ہے کہ مقولہ حرکت کا موضوع ہوتا ہے مثلاً حرکت فی السواد کا معنی یہ ہے کہ سواد خود حرکت کرتا ہے یعنی سواد حرکت کر کے سواد شدید ہو جاتا ہے یا سواد ضعیف ہو جاتا ہے اور یہ اعتقاد فاسد ہے اس لیے کہ حرکت کے موضوع کے لیے ضروری ہے کہ حرکت کے وقت بعینہ باقی رہے اور جب سواد حرکت کریگا، شدت یا ضعف کی طرف تو اس میں تغیر ہو جائیگا بعینہ باقی نہیں رہیگا اسوجہ سے شارح حرکت فی المقولہ کا معنی بیان کرتے ہیں کہ حرکت فی المقولہ کا معنی یہ ہے کہ موضوع مقولہ کے ایک نوع سے دوسرے نوع کی طرف حرکت کرے یعنی زمانہ حرکت کے آنات مفروضہ میں سے ایک آن میں مقولہ کی ایک نوع موضوع کے ساتھ قائم ہو اور دوسرے آن میں دوسری نوع قائم ہو، جیسے پانی حرارت سے برودت کی طرف حرکت کرتا ہے یا موضوع مقولہ کے ایک صنف سے دوسرے صنف کی طرف حرکت کرے جیسے پانی حرارت شدیدہ سے حرارت ضعیفہ کیطرف حرکت کرے یا موضوع مقولہ کے ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف حرکت کرے جیسے حرکت فی الاین کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت کرتا ہے ۱۲ ۶ قولہ من نوع تلک المقولۃ الخ مقولات عشر اجناس عالیہ ہیں تو جس مقولہ میں حرکت ہوگی اس مقولہ کے ایک نوع سے دوسرے نوع کی طرف ہوگی جیسے سواد سے بیاض کی طرف اور صنف اس نوع کو کہتے ہیں جس میں کسی کلی عرضی کی قید ہو اور فرد اس نوع کو کہتے ہیں جس میں تشخص کی قید ہو اور سواد ضعیف سے سواد شدید کی طرف حرکت صنف کی مثال ہے مکان خاص سے دوسرے مکان خاص کیطرف حرکت فرد کی مثال ہے ۱۲ ۷ قولہ حرکت فی الکم الخ کم ایک مقولہ ہے کم اس عرض کو کہتے ہیں جو قسمت کو لذاتہ قبول کرے

ہے اور حرکت فی الکم ایک مقدار سے دوسرے مقدار کی طرف انتقال کو کہتے ہیں بعض لوگوں نے تعریف میں جسم کی قید لگادی ہے
مگر اس صورت میں تعریف جسم کی حرکت فی الکم کے ساتھ مخصوص ہو جائے گی لہذا تعریف جامع نہیں ہوگی لہذا اولی یہی ہے کہ جسم
کی قید مذکور نہیں ہونی چاہیے ۱۲ **۸ قولہ** کالنمو الخ حرکت فی الکم کی چھ قسمیں ہیں نمو ذبول سمن ہزال تخلخل تکاثف،
دلیل حصر یہ ہے کہ حرکت فی الکم کے لیے یہ ضروری ہے کہ ایک مقدار زائل ہو اور دوسری مقدار حاصل ہو تو مقدار اول یا
مقدار ثانی سے اصغر ہوگی یا اکبر شق اول میں اکبر کا حصول شئ اخر کے انضام سے ہوگا یا بدون انضمام کے ہوگا اگر شئ اخر کے
انضام سے ہو تو اگر طول و عرض و عمق تینوں اقطار میں ہو تو اس کو نمو کہتے ہیں اور اگر بعض اقطار میں ہو اس کو سمن کہتے ہیں
اور اگر مقدار اکبر بدون انضمام کے ہو تو اسکو التخلخل کہتے ہیں اور شق ثانی میں مقدار اصغر کا حصول کسی شئ کے انفصال سے ہوگا
یا بدون انفصال کے ہوگا اگر مقدار اصغر کا حصول کسی شئ کے انفصال سے ہو تو اگر طول و عرض و عمق تینوں قطار میں ہو تو اس کو
ذبول کہتے ہیں اور اگر بعض اقطار میں ہو تو اس اسکو ہزال کہتے ہیں اور اگر مقدار اصغر کا حصول بدون انفصال کے ہو تو
اس کو تکاثف کہتے ہیں پس نمو کی تعریف جو شارح نے بیان کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء اصلیہ کا زائد ہو جانا
تینوں اقطار میں کسی شئے کے انضمام اور داخل ہونے کی وجہ سے طبعی نسبت کے مطابق تو ازدیاد حجم کی قید سے ذبول ہزال تکاثف
تینوں نکل گئے کیونکہ تینوں میں انتقاص حجم ہوتا ہے اور اجزاء اصلیہ کی قید سے سمن خارج ہو گیا کیونکہ سمن میں اجزاء
زائدہ میں ازدیاد ہوتا ہے اور ینضم اور یداخلہ کی قید سے تخلخل خارج ہو گیا کیونکہ تخلخل میں بدون انضمام کے ازدیاد ہوتا
ہے اور علی نسبۃ طبعیۃ کی قید سے ورم خارج ہو گیا کیونکہ ورم میں ازدیاد اس نسبت پر نہیں ہوتا جس کی طبیعت مقتضی ہوتی ہے ۱۲
۹ قولہ فانہ زیادۃ الخ یعنی سمن اجزاء زائدہ میں زیادتی کو کہتے ہیں بظاہر یہ سمن کی تعریف ہے مگر یہ تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ
یہ تعریف اس ورم پر جو اجزاء زائدہ میں ہو صادق آئے گی لہذا یہ تعریف مانع نہیں ہے بلکہ صحیح تعریف یہ ہے کہ
سمن اجزاء زائدہ میں زیادتی نسبت طبعیہ کے مطابق ہے اور ظاہر ہے کہ ورم میں اگرچہ اجزاء زائدہ میں زیادتی ہوتی
ہے مگر نسبت طبعیہ کے مطابق نہیں ہوتی پس ورم خارج ہو گیا ۱۲ **۱۰ قولہ** والاجزاء الاصلیۃ الخ چونکہ نمو کی تعریف میں اجزاء
اصلیہ مذکور ہے اور سمن کی تعریف میں اجزاء زائدہ مذکور ہے لہذا شارح دونوں کی تعریف بیان کرتے ہیں تاکہ نمو وغیرہ
کی تعریف واضح ہو جائے فرماتے ہیں کہ بعض حیوانات میں اجزاء اصلیہ وہ اجزاء ہیں جو منی سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً ہڈی پٹھے عضلات
شارح نے بعض حیوانات کی قید اس وجہ سے بڑھا دی کہ حضرت آدم و حوا علیہما السلام اور بعض حیوانات کے اجزاء اصلیہ منی
سے پیدا نہیں ہیں اور اگر تعریف میں اوما یقوم مقام المنی کی قید کا اضافہ کر دیا جائے تو بعض حیوانات کے قید کی ضرورت
نہیں رہے گی اور تعریف عام ہو جائے گی اور بعض محشیوں نے اجزاء اصلیہ کی یہ تعریف کی ہے کہ جن کے بغیر خلقت تام
نہ ہو ۱۲ **۱۱ قولہ** کالعظم الخ عظم اس عضو کو کہتے ہیں جو سفید اور نہایت سخت ہوتا ہے اور عصب اس عضو کو کہتے ہیں جو سفید
ہوتا ہے اور موڑنے میں نرم اور انفصال میں سخت ہوتا ہے اور رباط وہ عضو ہے جو ہڈیوں کی جوڑ کی بندش کرتا ہے
اور عصبات کی طرح سفید اور انفکاک اور انفصال کے اعتبار سے نہایت سخت ہوتا ہے ۱۲ **۱۲ قولہ** والزائدۃ الخ یعنی

بعض حیوان میں اجزاء زائدہ وہ اجزاء ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں جیسے گوشت اور چربی اور رواح[ا] اس مقام پر یہ اعتراض ہے کہ قلب کی یہ تعریف کی گئی کہ قلب عضو لحمی ہے اور لحم خون سے پیدا ہوتا ہے تو اجزاء میں اس کا شمار ہونا چاہیئے حالاں کہ حکماء کے نزدیک یہ امر ثابت شدہ ہے کہ قلب تمام اعضاء سے پہلے پیدا ہوتا ہے لہذا منی سے پیدا ہونا ضروری ہے کیونکہ منی سے جب ہڈی اور عصبات اور رباطات منعقد ہوجاتے ہیں تو اس کے بعد حیض کے خون سے گوشت وغیرہ اجزاء زائدہ منعقد ہوتے ہیں تو اجزاء زائدہ کا وجود میں مؤخر ہونا ضروری ہے پس قلب اجزاء زائد نہیں ہوسکتا اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت میں قلب وہ فضا ہے جو مخروطی شکل کی ہوتی ہے اور اس کو ایک سخت پردہ محیط ہوتا ہے اور وہ روح کا خزانہ ہے وہی سب سے پہلے منی کے وسط میں پیدا ہوتا ہے اس پر گوشت بعد میں پیدا ہوتا ہے اور اس سخت پردہ پر ملحق ہوتا ہے اسوجہ سے اس کو عضو لحمی کہہ دیتے ہیں ۱۲

والذبول[۱] هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبعية بخلاف الهزال فانه انتقاص عن الاجزاء الزائدة وقد[۲] عد العلامة في شرح القانون السمن والهزال ايضا من اقسام الحركة الكمية ترجمہ اور ذبول، وہ جسم کے اجزاء اصلیہ کا کم ہوجانا ہے اس وجہ سے کہ طبعی سے جسم کے تمام اطراف وجوانب سے جسم کا کچھ حصہ کم ہوجاتا ہے بخلاف ہزال کے وہ زائد اجزاء کی کمی کا نام ہے اور علامہ قطب الدین شیرازی نے شرح قانون میں سمن اور ہزال کو حرکت کمی میں شمار کیا ہے۔

[۱] قولہ والذبول الخ یہ حرکت فی الکم کی دوسری مثال ہے اسکی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ ذبول جسم کے اجزاء اصلیہ کی مقدار طول وعرض وعمق تینوں اقطار میں گھٹ جانا اسکی طبیعت کے مقتضی کے نسبت سے انتقاص کی قید سے نمو اور سمن خلخل اور ورم ذبول کی تعریف سے خارج ہوگئے کیونکہ ان امور میں انتقاص نہیں بلکہ ازدیاد ہوتا ہے اور انفصال کی قید سے تکاثف خارج ہوگیا کیونکہ اس میں انتقاص بلا انفصال کے ہوتا ہے اور اجزاء اصلیہ کی قید سے ہزال خارج ہوگیا کیونکہ اس میں اجزاء زائدہ کے انفصال سے مقدار کم ہوتی ہے ۱۲ [۲] قولہ وقد عد العلامۃ الخ علامہ سے قطب الدین شیرازی طوسی کے شاگرد مراد ہیں شارح علامہ کا قول نقل کرکے یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ نمو اور ذبول کا حرکت کمیہ میں شمار متفق علیہ ہے اور سمن اور ہزال کا حرکت کمیہ میں شمار بالاتفاق نہیں ہے مگر جس طرح نمو اور ذبول میں ایک مقدار سے دوسرے مقدار کی طرف انتقال تدریجی ہوتا ہے اسی طرح سمن اور ہزال میں بھی ہوتا ہے لہذا سمن اور ہزال میں اختلاف کی کوئی وجہ نہیں ہے ۱۲

وههنا بحث[1] اذ الحركة فى مقولة تستدعى امرا واحدا بعينه يتوارد عليه افراد تلك المقولة وظاهر ان افراد المقدار فى النمو والذبول لا تتوارد على شئ واحد بعينه لان المقدار الكبير فى النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وهذا المجموع غير ما كان له المقدار الصغير سواء صار متصلا واحدا اولا وكذا المقدار الصغير فى الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء ما كان له المقدار الكبير فمحلا المقدار الكبير فى حالتى النمو والذبول متغايران فليسا من الحركة الكمية ترجمہ

نمو اور ذبول کو حرکت کمیت میں شمار کرنے میں) بحث ہے۔ اس لیے کہ حرکت فی مقولہ کا تقاضہ ہے کہ بعینہ امر واحد پر اس مقولہ کے افراد وارد ہوتے رہیں اور ظاہر ہے کہ نمو اور ذبول میں مقدار کے افراد بعینہ شئی واحد پر وارد نہیں ہوتے۔ اس لیے کہ نمو میں مقدار کبیر اس جسم کو عارض ہوتی ہے جسکو مقدار صغیر عارض ہوتی ہے مع شئی زائد کے جو اس جسم میں جاکر منضم ہو جاتی ہے اور یہ مجموعہ اس جسم کا غیر ہے جس کو مقدار صغیر عارض ہے۔ خواہ یہ متصل واحد ہو جائے یا نہ ہو۔ اس طرح ذبول میں مقدار صغیر جو ذبول میں حاصل ہوتی ہے اس جسم کو عارض نہیں ہوتی جس کو مقدار کبیر حاصل تھی بلکہ مقدار صغیر عارض ہوتی ہے جسم کے اس جزء کو جس کو مقدار کبیر عارض تھی۔ لہذا حالت نمو اور ذبول میں مقدار کبیر و صغیر کے محل ایک دوسرے کے غیر ہیں لہذا یہ دونوں حرکتیں کمیت میں داخل نہیں ہیں۔

[1] قولہ وہہنا بحث الخ نمو اور ذبول کے حرکت کمیہ ہونے پر امام فخر الدین رازی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ نمو اور ذبول میں حرکت فی المکان تو ہے حرکت فی الکم نہیں کیونکہ مثلاً نمو میں خارج سے بعض اجزاء داخل ہوتے ہیں اور ان کی مقدار ملنے سے مقدار کا ازدیاد ہوتا ہے۔ اجزاء اولیہ ہیں ان کی مقدار بحالہ باقی رہتی ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ علیٰ ہذا القیاس ذبول میں کچھ اجزاء خارج ہو جاتے ہیں اور ان کی مقدار کم ہو جاتی ہے اور بقیہ اجزاء کی مقدار بحالہ ہوتی ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا لہذا حرکت فی الکم نہیں ہوتی البتہ بعض اجزاء خارج اور داخل ہونے کی وجہ سے اجزاء باقیہ اپنی جگہ سے ہٹ جاتے ہیں جس کی وجہ سے مکان بدل جاتا ہے تو حرکت فی المکان ہوتی ہے۔ تبھی نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ اجزاء باقیہ کے ساتھ جب دوسرے اجزاء مل کر متحد ہو جاتے ہیں تو اجزاء باقیہ کی مقدار میں تغیر ہوتا ہے نمو کی صورت میں ازدیاد ہوتا ہے اور ذبول کی صورت میں انتقاص ہوتا ہے لہذا حرکت فی الکم کا تحقق ہوتا ہے اس کو شارح اپنی بحث کے ذریعے رد کرتے ہیں کہ حرکت فی الکم کا دار و مدار اجزاء خارجیہ کے اتصال اور انفصال پر نہیں ہے بلکہ حرکت فی المقولہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ موضوع امر واحد بعینہ

زمانہ حرکت میں باقی رہے اور مقولہ کے افراد یکے بعد دیگرے موضوع پر وارد ہوں اور ظاہر ہے کہ نمو اور ذبول میں ایک شئی بعینہ پر مقدار کبیر اور صغیر وارد نہیں ہوتے کیونکہ مثلاً نمو میں جن اجزاء اصلیہ کو مقدار صغیرہ کے عارض ہوتی ہے بعینہ انہیں اجزاء کو مقدار کبیر عارض نہیں ہوتی بلکہ اجزاء اصلیہ کے ساتھ جب دوسرے اجزاء مل گئے تو دونوں اجزاء کے مجموعہ کو مقدار کبیر عارض ہوئی اور مجموعہ اور اجزاء اصلیہ میں مغائرت ہے کیونکہ جزو کل میں مغایرت ہوتی ہے لہذا موضوع بعینہ باقی نہیں رہا علی ہذا القیاس ذبول میں پہلے اجزاء باقیہ اور اجزاء خارجیہ کے مجموعہ کو مقدار کبیر عارض تھی اور جب اجزاء خارجیہ نکل گئے تو مقدار صغیر عارض ہوگئی اور مجموعہ اور اجزاء باقیہ میں مغایرت ہے تو موضوع بعینہ باقی نہ رہا بلکہ بدل گیا لہذا حرکت فی الکم کا تحقق نہیں ہوا شارح کی اس بحث کا محشی علی نے یہ جواب دیا ہے کہ حرکت فی المقولہ کے لیے موضوع کا واحد بالشخص ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ واحد بالنوع ہونا کافی ہے اور نمو اور ذبول میں مقدار صغیر اور مقدار کبیر کا معروض اگرچہ واحد بالشخص نہیں ہے مگر واحد بالنوع ہوتا ہے کیونکہ اجزاء باقیہ اور اجزاء خارجیہ مجموعہ دونوں میں مغایرت شخصی ہے، مگر دونوں کی نوع ایک ہے لہذا حرکت فی الکم متحقق ہے ۱۲ **سے قولہ** سواء صار الخ سید شریف نے شرح مواقف میں یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ اگر اجزاء زائدہ کا اجزاء اصلیہ کیساتھ انفصال ہو کر مجموعہ متصل واحد ہوجائے تو نمو ذبول میں حرکت کمیہ ہوگی ورنہ نہیں ہوگی شارح اس کے رد کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ خواہ متصل واحد ہو یا نہ ہو بہرحال مجموعہ جسکو مقدار کبیر عارض ہے اور اجزاء اصلیہ جس کو مقدار صغیر عارض ہے دونوں میں مغایرت ہے پس موضوع واحد نہیں ہوگا ۱۲

وکذا[1] الحال فی السمن والھزال فتنحصر فی التخلخل والتکاثف[2] اراد بالتخلخل ھھنا ان یزید مقدار الجسم من غیر ان ینضم الیہ غیرہ وبالتکاثف ان ینقص مقدار الجسم من غیر ان ینفصل عنہ جزء وقد[3] یطلق[4] التخلخل علی الانتفاش وھو ان تتباعد الاجزاء ویداخلھا جسم غریب کالقطن المنفوش والتکاثف علی الاندماج وھو ان تتقارب الاجزاء بحیث یخرج ما بینھا من الجسم الغریب کالقطن الملفوف بعد نفشہ وقد[5] یطلقان علی رقۃ القوام وغلظہ ترجمہ اور سمن و ہزال کا بھی یہی حال ہے، پس ہم اس وقت حرکت کمیہ میں تخلخل اور تکاثف ہی پر منحصر کرتے ہیں اور فلاسفہ نے تخلخل بولکر یہاں یہ مراد لیا ہے کہ جسم کی مقدار بڑھ جائے اور اس کی طرف خارج سے کوئی دوسری چیز آکر مل جائے اور تکاثف سے مراد یہ ہے کہ جسم کی مقدار گھٹ جائے اس کے بغیر کہ جسم کا کوئی جزء جسم سے جدا ہو اور کبھی تخلخل کا اطلاق انتفاش پر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جسم کے اجزاء میں بعد پیدا ہو جائے اور اس کے

درمیان میں جسم غریب آکر داخل ہوجائے۔ جیسے دھوتی ہوئی روئی میں ہوتا ہے اور تکاثف کا اطلاق کبھی اندماج پر ہوتا ہے اور اندراج یہ ہے کہ جسم کے اجزاء ایک دوسرے سے قریب ہوجائیں اس طور پر کہ جو جسم غریب خارج سے آکر داخل ہوگیا تھا وہ خارج ہوجائے۔ جیسے پریس کی ہوئی روئی دھننے کے بعد۔ اور کبھی ان دونوں کا اطلاق قوام کے رقیق ہونے اور غلیظ ہونے پر بھی کیا جاتا ہے۔

۱؎ **قولہ** وکذا الحال فی السمن الخ یعنی جس طرح نمو اور ذبول میں مقدار صغیر وکبیر ایک موضوع کو عارض نہ ہونے کی وجہ سے حرکت کمیہ متحقق نہیں ہے اسی طرح سمن اور ہزال میں بھی مقدار صغیر وکبیر کے موضوع اور معروض میں مغایرت ہونیکی وجہ سے حرکت فی الکم نہیں ہوگی تو چھ قسموں میں سے چار قسمیں حرکت فی الکم سے خارج ہوگئیں لہذا حرکت فی الکم صرف تخلخل اور تکاثف دو ہی قسموں میں منحصر ہوگئی ۱۲ ۲؎ **قولہ** والمراد بالتخلخل الخ چونکہ تخلخل اور تکاثف کا اطلاق متعدد معانی پر ہوتا ہے۔ ہذا یہاں جو معنی مراد ہے اس کو بیان کرتے ہیں کہ بغیر کسی شئی کے انضمام کے جسم کی مقدار کا بڑھ جانا تخلخل ہے اور بغیر انفصال کسی شئے کے جسم کی مقدار کا گھٹ جانا تکاثف ہے ۱۲ ۳؎ **قولہ** وقد یطلق التخلخل الخ تخلخل اور تکاثف کا دوسرا معنی بیان کرتے ہیں کہ تخلخل کا اطلاق انتفاش یعنی دھنجانے پر آتا ہے اور انتفاش یہ ہے کہ کسی شئی کے اجزاء دُور دُور ہوجائیں اور درمیان میں شئی غریب داخل ہوجائے جیسے دُھنی ہوئی روئی کہ اس کے ریشے دُور دُور ہوجاتے ہیں اور درمیان میں ہوا داخل ہوجاتی ہے اور حجم بڑھ جاتا ہے اور اس کے مقابل میں تکاثف اندماج یعنی سکڑ جانے پر اطلاق کیا جاتا ہے اور اندماج یہ ہے کہ کسی شئی کے اجزاء قریب قریب ہوجائیں اور درمیان سے جسم غریب نکل جائے اور حجم چھوٹا ہوجائے جیسے روئی دھننے کے بعد لپیٹ دی جائے ۱۲ ۴؎ **قولہ** وقد یطلقان الخ یہ تخلخل اور تکاثف کا تیسرا معنی ہے یعنی تخلخل قوام کے پتلے ہوجانے پر اور تکاثف قوام کے گاڑھے ہونے پر اطلاق کرتے ہیں ۱۲

و ممادل علی تحققہما ان القارورۃ الضیقۃ الراس اذا کبت علی الماء فلا ید خلہا الماء اصلا فاذا مصت مصا قویا ثم کبت علیہ دخلہا الماء و ماذلک لخلاء حدث فیہا بالمص لامتناعہ بل لان المص اخرج بعض الہواء واحدث فی الہواء الباقی تخلخلا فکبر حجمہ بحیث یشغل مکان الخارج ایضا ثم اوجد فیہ البرد الذی فی الماء تکاثفا فصغر حجمہ وعاد بطبعہ الی مقدارہ الذی کان لہ قبل المص فدخل فیہا الماء ضرورۃ امتناع الخلاء ہکذا قالوا واقول الظاہر ان التکاثف ہہنا لیس لبرد الماء فان التجربۃ شاہدۃ بان القارورۃ المذکورۃ اذا کبت علی الماء الحار ایضا یدخل

فیہا ترجمہ تخلخل و تکاثف کے پائے جانے پر جو چیز دلالت کرتی ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ تنگ منہ والی شیشی جب پانی میں اُلٹی کر کے داخل کی جائے تو اس کے اندر پانی بالکل داخل نہیں ہوگا اور جب اس کو زور سے چوس لیا جائے، پھر پانی میں اوندھی کی جائے تو اس کے اندر پانی داخل ہوجاتا ہے یہ پانی کا داخل ہونا اس خلا کی بنا پر نہیں ہوا جو چوس لینے کے نتیجہ میں پیدا ہوگیا ہے کیونکہ خلا محال ہے بلکہ اس چوسنے نے ہوا کے بعض حصہ کو شیشی سے خارج کردیا ہے اور باقی ماندہ ہوا میں اس نے تخلخل پیدا کردیا ہے اس لیئے ہوا کا حجم بڑھ گیا اس طور پر کہ اس نے خارج شدہ ہوا کے مکان کو مشغول کرلیا ہے۔
پھر اس کے بعد جب پانی کی برودت نے اس پر اپنا اثر ڈالا تو اس نے تکاثف پیدا کردیا ہے اور ہوا کا حجم صغیر ہوگیا اور وہ اپنی مقدار طبعی کیطرف واپس ہوگئی جو اس کے چوسنے سے پہلے تھی پس اس وجہ سے اس میں پانی داخل ہوگیا کیونکہ خلا کا وجود محال ہے۔ اس طرح فلاسفہ نے بیان کیا ہے اور میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہاں پر تکاثف پانی کی برودت کی وجہ سے نہیں ہوا اس لیے کہ تجربہ شاہد ہے کہ مذکورہ شیشی جب گرم پانی میں اوندھی کی جائے تو اسمیں بھی پانی داخل ہوجاتا ہے۔

لہ **قولہ** وممادل الخ یعنی تخلخل اور تکاثف بالمعنی الاول کے جو حرکت فی الکم کی قسمیں ہیں وقوع اور ثبوت پر دلیل قائم کرتے تخلخل اور تکاثف کے ثبوت پر ایک دلیل تو یہ ہے کہ پانی جب منجمد ہوجاتا ہے تو اس کا حجم چھوٹا ہوجاتا ہے اور جب پگھل جاتا ہے تو اس کا حجم بڑھ کر سابق کے برابر ہوجاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حجم کا ازدیاد اور انتقاص بلا کسی شی کے انضمام یا انفصال کے ہوتا ہے اور یہی تخلخل اور تکاثف بالمعنی الاول ہے دوسری دلیل جو تجربیات سے ہے شارح بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ چھوٹے منہ کی شیشی اگر پانی میں اوندھی کرکے ڈالی جائے تو اس میں چونکہ ہوا بھری ہوئی ہے پانی داخل نہیں ہوتا اور اگر شیشی کو قوت کے ساتھ چوس کر پانی میں اوندھی داخل کی جائے تو اس میں پانی داخل ہوجائیگا اس صورت میں پانی کا دخول دو حال سے خالی نہیں یا چوسنے کی وجہ سے شیشی سے جو ہوا نکل جاتی ہے اور اسکی جگہ جو خلا ہوجاتا ہے اور پانی اس میں داخل ہوکر خلا کو پُر کرتا ہے یا چوسنے کے بعد شیشی میں جو ہوا باقی ہوتی ہے اس کا حجم بڑھ کر شیشی کو پُر کرتا ہے اور جب پانی میں اوندھا کرتے ہیں تو پانی کی برودت کی وجہ سے ہوا کا حجم چھوٹا ہوجاتا ہے اور پانی اسمیں داخل ہوجاتا ہے شق اول محال ہے کیونکہ خلا باطل ہے اور شق ثانی میں مطلوب ثابت ہے کیونکہ ہوا کا حجم کا ازدیاد اور انتقاص بلا کسی شی کے انضمام اور انفصال کے لازم آتا ہے اور یہی تخلخل اور تکاثف بالمعنی الاول ہے وہو المطلوب ۱۲ **۲ے قولہ** واحدث فی الہواء الخ یعنی چوسنے کیوجہ سے بعض ہوا نکل گئی اور جو ہوا باقی رہی اس کا حجم بڑھ گیا اور نکلی ہوئی ہوا کی جگہ کو پر کردیا۔ اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ شیشی میں جو مسامات ہوتے ہیں ممکن ہے کہ اس کے ذریعہ سے دوسری ہوا شیشی میں داخل ہوگئی لہذا حجم کا ازدیاد بلا انضمام کے متحقق نہیں ہوگا بلکہ دوسری ہوا کے مل جانے کیوجہ سے ہوگا اور شیشی بوتل میں مسامات کا ثبوت یہ ہے کہ بوتل میں جب زیادہ

دونوں متسیل رہتا ہے تو نکلنے لگتا ہے ۱۲ قولہ وعاد بطبعہ الخ یعنی بلا کسی شئے کے خروج کے ہوا کا حجم چھوٹا ہو جاتا ہے مقدار کا صغیر ہونا یا کبیر ہونا اسوجہ سے ممکن ہے کہ مادہ اور صورت جسمیہ نفس ذات کے اعتبار سے مقدار سے خالی ہیں اور ہر مقدار کے قابل ہیں خواہ چھوٹی مقدار ہو یا بڑی ۱۲ قولہ اقول الظاہر الخ کلام سابق سے چونکہ ذہن میں یہ متبادر ہوتا ہے کہ تکاثف کا سبب پانی کی برودت ہے یعنی جب پانی کی برودت شیشی کی ہوا میں لگتی ہے تو ہوا کی مقدار کم ہو جاتی ہے اور یہ تکاثف ہے، تو شارح اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تکاثف پانی کی برودت پر منحصر نہیں ہے بلکہ مشاہدہ ہے کہ شیشی کو چوس کر شدید گرم پانی میں اوندھا کرنے سے پانی اس میں داخل ہو جاتا ہے ۱۲

وحرکۃ فی الکیف کتسخن الماء وتبرّده مع بقاء صورتہ النوعیۃ وتسمی ھذہ الحرکۃ استحالۃ وحرکۃ فی الاین وھی انتقال الجسم من مکان الی مکان بل من این الی این اٰخر علی سبیل التدریج وتسمی نقلۃ وحرکۃ فی الوضع وھی ان تکون للجسم حرکۃ علی الاستدارۃ فان کل واحد من اجزائہ یباین ای یفارق کل واحد من اجزاء مکانہ لو کان لہ مکان ویلازم کل مکانہ فقد اختلف نسبۃ اجزائہ الی اجزاء مکانہ علی التدریج ترجمہ اور حرکت فی الکیف جیسے پانی کا گرم ہو جانا اور اس کا ٹھنڈا ہو جانا اسکی صورت نوعیہ کو باقی رہنے کے ساتھ۔ اس حرکت کا نام استحالہ ہے اور حرکت فی الاین جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کیطرف منتقل ہونا بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف تدریجاً۔ اس کا دوسرا نام نقلہ بھی ہے اور حرکت فی الوضع وہ ہے کہ جسم کو استدارہ میں حرکت ہو اسلئے کہ جسم کے اجزاء میں سے ہر جزء جدا ہوتا ہے اور مفارق ہوتا ہے اپنے مکان کے اجزاء سے اگر اس کے لیے مکان ہو اور پورا جسم اپنے مکان سے ملا ہوا ہوتا ہے، جدا نہیں ہوتا پس جسم کے اجزاء کی نسبت مکان کے اجزاء سے تدریجی طور پر مختلف ہوتی رہتی ہے۔

لہ قولہ وحرکۃ فی الکیف الخ حرکت فی المقولہ کے اقسام اربعہ میں سے یہ دوسری قسم ہے کیف اس عرض کو کہتے ہیں جو بذاتہ قسمت اور لاقسمت اور نسبت کی مقتضی نہ ہو اور حرکت فی الکیف شئی کا ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کیطرف تدریجاً منتقل ہونا ہے جیسے ٹھنڈے پانی کا گرم ہونا یا گرم پانی کا ٹھنڈا ہونا کیونکہ ان دونوں صورت میں پانی ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کیطرف منتقل ہوتا ہے لہذا حرکت فی الکیف کا تحقق ہوا پہلی مثال حرکت قسری کی ہے اور دوسری مثال حرکت طبعی کی ہے کیونکہ پانی کی کیفیت طبعی کی برودت ہے تو برودت کی طرف انتقال بالطبع ہوگا اور حرارت کی طرف قاسر کی وجہ سے ہوگا ۱۲ اسلام الحق عفی عنہ اعظمی ٹلہ قولہ مع بقاء صورتہ النوعیۃ الخ پانی گرم ہو کر اگر ہوا سے بدل جائے یا ہوا ٹھنڈی ہو کر مٹی سے بدل جائے تو بھی

تشخص از بر د صادق آتا ہے اس کو کون و فساد کہتے ہیں حرکت فی الکیف نہیں کہتے مصنف نے مع بقاء صورتہ النوعیتہ کی قید اسوجہ سے لگائی تاکہ حرکت فی الکم سے صورت مذکورہ کا خروج واضح ہو جائے ۱۲ **۳ قولہ وحرکۃ فی الاین الخ** یہ حرکت فی المقولہ کی تیسری قسم ہے حرکت فی الکم اور حرکت فی الکیف میں مصنف نے بجائے تعریف کے محض مثال پر اکتفا کیا اور اس تیسری قسم کی تعریف پر اکتفا کیا ہے مثال بیان نہیں کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ حرکت أینیہ جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کیطرف تدریجًا منتقل ہونا ہے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت فی المقولہ کا معنی یہ ہے کہ زمانہ حرکت کے آنات مفروضہ میں موضوع پر مقولہ کے انواع یا اصناف یا افراد مختلفہ وارد ہوں اور مکان این کا نہ نوع ہے نہ فرد ہے کیونکہ مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے اور مکان کی طرف نسبت کرنے سے جو حالت حاصل ہوتی ہے اسکو این کہتے ہیں لہذا حرکت فی الاین کی یہ تعریف صحیح نہیں ہے اسوجہ سے شارح اضراب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جسم کا ایک این سے دوسرے این کی طرف تدریجًا منتقل ہونا حرکت فی الاین ہے اور اس کا دوسرا نام نقلہ بھی ہے کیونکہ اس میں ایک مکان سے دوسرے مکان کیطرف انتقال ہوتا ہے اور چونکہ وجہ تسمیہ مطرد نہیں ہوا کرتی اسس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حرکت کی چاروں قسموں میں انتقال پایا جاتا ہے لہذا ہر ایک کو نقلہ کہنا چاہیئے ۱۲ **۴ قولہ حرکت فی الوضع الخ** یہ حرکت کی چوتھی قسم ہے مقولہ وضع دو نسبتوں کا مجموعہ ہوتا ہے یعنی بعض اجزاء کی بعض اجزاء کی طرف نسبت اور بعض اجزاء کی امور خارجیہ کیطرف نسبت کے مجموعہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس کو مقولہ وضع کہتے ہیں یہ وضع تمام اجسام کو عام ہے خواہ فلکیات ہوں یا عنصریات لہذا حرکت فی الوضع بھی عام ہے جس طرح حرکت وضعیۃ افلاک میں پائی جاتی ہے اسی طرح عنصریات میں پائی جاتی ہے مثلاً انسان کو قیام کی حالت میں ایک وضع حاصل ہے اور جب بیٹھ جائیگا دوسری وضع حاصل ہوگی، تو انتقال من وضع الی وضع صادق آیا اور یہی حرکت فی الوضع ہے لہذا مصنف نے حرکت فی الوضع کی تعریف کی ہے وہ تعریف بالاخص ہے جو تمام افراد کو جامع نہیں ہے اور اسی بنا پر شارح نے بحث و اعتراض کیا ہے لیکن اگر اس کو تعریف قرار نہ دیا جائے بلکہ یہ ایضاح اور بعنوان دیگر تمثیل کہا جائے تو جامعیت کا اعتراض نہیں ہوگا ۱۲ **۵ قولہ حرکت علی الاستدارۃ الخ** حرکت علی الاستدارہ اصطلاح میں اس حرکت کو کہتے ہیں جس میں متحرک اپنے مکان سے خارج نہ ہو صرف وضع بدلتی رہے جیسے چکّی اور رہٹ وغیرہ کی حرکت اور لغت میں حرکت علی الاستدارہ کا معنی عام ہے کیونکہ اگر محیط دائرہ پر کوئی حرکت کرے تو لغت کے اعتبار سے اسکو بھی حرکت علی الاستدارہ کہتے ہیں اور یہاں معنی اصطلاحی مراد ہے اور مصنف کا قول یلازم کلہ مکانہ اس پر قرینہ دال ہے ۱۲ **۶ قولہ فان کل واحد الخ** یہ مثال کی توضیح ہے اور اس کی وجہ سے حرکت فی الوضع کی وضاحت بھی ہوتی ہے اس لیے کہ اس سے معلوم ہوا کہ حرکت علی استدارہ حرکت فی الوضع کی مثال ہے اور حرکت علی الاستدارہ میں متحرک کا ہر جزء مکان کے ہر جزء سے جدا ہو جاتا ہے اور جسم متحرک کے اجزاء مکان کے اجزاء سے جدا ہوں گے تو متحرک کے اجزاء کی مکان کے اجزاء کیطرف نسبت بھی علی التدریج متغیر ہو جائے گی پس وضع میں تغیر لازم آئے گا اور ایک وضع سے دوسرے وضع کیطرف انتقال علی سبیل التدریج حرکت فی الوضع ہے پس مثال کی توضیح سے ممثل لہ کی توضیح ہو جائے گی ۱۲ **۷ قولہ لو کان لہ مکان الخ** یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تقریر

یہ ہے کہ مصنف فرماتے ہیں کہ حرکت علی الاستدارہ میں متحرک کے تمام اجزاء مکان کے تمام اجزاء سے جدا ہو جاتے ہیں اور کل اپنے مکان میں باقی رہتا ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ فلک الافلاک متحرک علی الاستدارہ ہے مگر اس کے لیے مکان نہیں ہے لہذا فلک الافلاک کے اجزاء اس کے مکان کے اجزاء سے نہ جدا ہوتے ہیں نہ کل اپنے مکان میں رہتا ہے اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ اجزاء متحرک کا اجزاء مکان سے جدا ہونیکا حکم کلی نہیں ہے بلکہ ان اجسام کے لیے ہے جس کے لیے مکان ہو دوسرا جواب یہ ہے کہ مکان سے مجازاً حیز مراد ہے مکان بمعنی سطح باطن مراد نہیں ہے اور حیز تمام اجسام کو عام ہے فلک الافلاک کے لیے بھی مکان بمعنی حیز ہے لہذا یہ حکم کلی ہو جائیگا ۱۲ ۱۸ قولہ ویلازم کلہ مکانہ الخ یعنی پورا جسم اپنے مکان سے جدا نہ ہو حرکت فی الوضع کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ صرف حرکت وضعیہ ہو مثلاً کرہ اپنے مکان میں رہتے ہوئے گھومتا رہے دوسری صورت یہ ہے کہ حرکت وضعیہ کے ساتھ حرکت اینیہ بھی ہو مثلاً کرہ کو لڑھکا دیا جائے تو اس کی جگہ بھی بدلتی رہیگی اور گھومتا بھی رہیگا تو حرکت وضعیہ بھی پائی جائے گی اور حرکت اینیہ بھی اس کے ساتھ متحقق ہوگی تو مصنف نے یلازم کلہ مکانہ سے صورت اولی کیطرف اشارہ کیا ہے کیونکہ یہ مثال حرکت وضعیہ کی ہے اور اس صورت میں فقط حرکت وضعیہ پائی جائے گی ۱۲

اقول[لہ] ههنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة فى الوضع هى الانتقال من وضع الى اخر تدريجا ولا نسلم ان ذلك الانتقال منحصر فيما ذكره فان القائم اذا قعد ينتقل من وضع الى وضع مع انه لا يتحرك على الاستدارة وثبوت[لہ] الحركة الاينية له لا ينافى ذلك والاظهر ان الحركة واقعة فى بواقى مقولات العرض ايضا اما الاضافة فلانه اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك فى الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع اخر منها اعنى الاضعفية انتقالا تدريجيا وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى ثم تحرك فى الاين حتى صار فى مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك فى الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاع ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاع فقد انتقل الجسم فى هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا ترجمہ میں کہتا ہوں یہاں پر بحث ہے کیونکہ ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت فی الوضع ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف تدریجاً انتقال کا نام ہے۔ ہم اس کو تسلیم

نہیں کرنے کہ یہ انتقال حرکت علی الاستدارہ پر موقوف ہے کیونکہ قائم جب بیٹھتا ہے تو وہ ایک وضع سے دوسری وضع کیطرف منتقل ہوتا ہے، اس کے باوجود وہ حرکت علی الاستدارہ نہیں کرتا۔ اور حرکت علی الاستدارہ کیلئے حرکت اینیہ ہونے کا ثبوت اس کے منافی نہیں ہے اورظاہر تر یہ ہے کہ حرکت باقی مقولات میں بھی پائی جاتی ہے۔ بہرحال اضافت تو اس لیے کہ جب فرض کیا جائے کہ پانی بہت گرم ہے دوسرے پانی کی بہ نسبت اور وہ کیف میں حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی حرارت دوسرے پانی کی حرارت کے مقابلے میں کم ہو جائے تو اس مثال میں پانی اضافت کی ایک نوع سے منتقل ہوا یعنی اشدیت سے، اضافت کی دوسری نوع کی طرف یعنی اضعفیت کیطرف تدریجی انتقال کے طور پر اور اسی وجہ سے جب کوئی جسم اونچے مقام پر ہو پھر وہ حرکت فی الاین کرے یہاں تک کہ نیچے والے حصہ میں آجائے یا کوئی جسم مقدار میں اصغر ہو دوسرے جسم کے مقابلے میں، پھر اصغر سے کمیت میں حرکت کرے یہاں تک کہ دوسرے جسم کے مقابلے میں بڑا ہو جائے۔ یا کوئی اشرف وضع میں فائز تھا، پھر اس سے حرکت کر کے اس وضع تک پہنچ جائے جو اشرف کے مقابلے میں خسیس ہو تو ان مذکورہ تمام صورتوں میں بھی ایک اضافت کی نوع سے دوسری نوع کی طرف تدریجاً منتقل ہوا ہے!

لے قولہ اقول ہہنا الخ چونکہ مصنف کے کلام سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت وضعیہ حرکت علی الاستدارہ میں منحصر ہے کیونکہ مصنف نے اس کی تعریف میں علی الاستدارہ کی قید ذکر کر دی ہے لہذا شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ پہلے حرکت فی المقولہ کا معنی بیان کیا گیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت فی الوضع یہ ہے کہ جسم ایک وضع سے دوسرے وضع کی طرف تدریجاً منتقل ہو اور ایک وضع سے دوسرے وضع کی طرف انتقال تدریجی صرف حرکت علی الاستدارہ میں منحصر نہیں ہے کیونکہ مثلاً جب قائم بیٹھ جائے گا تو ایک وضع کیطرف انتقال تدریجی محقق ہو جائیگا اور حرکت علی الاستدارہ نہیں ہوگی اس اعتراض کا جواب حاشیہ سابقہ میں دیا گیا ہے کہ مصنف نے حرکت وضعیہ کی تعریف نہیں کی ہے بلکہ یہ بعنوان دیگر مثال ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حرکت وضعیہ بالذات کی تعریف ہے اور بالذات حرکت وضعیہ حرکت علی الاستدارہ میں منحصر نہیں ہے اور قائم کے قعود میں حرکت اینیہ بالذات ہے اور حرکت وضعیہ بالتبع ہے ۱۲ ۲ے قولہ وثبوت الحرکۃ الخ یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ قائم کے قعود میں حرکت اینیہ پائی جاتی ہے جو حرکت وضعیہ کے مغایر ہے جواب یہ ہے کہ حرکت اینیہ اور وضعیہ میں منافات نہیں ہے لہٰذا دونوں متحقق ہیں ۱۲ ۳ے قولہ والاظہر الخ شارح یہاں سے یہ تحقیق فرماتے ہیں کہ حرکت صرف چار مقولوں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ عرض کے تمام مقولوں میں حرکت پائی جاتی ہے البتہ مقولہ جوہر میں حرکت متحقق نہیں ہو سکتی اس وجہ سے کہ جوہر کے ایک نوع سے دوسرے نوع کی طرف انتقال تدریجی نہیں ہوتا بلکہ دفعی ہوتا ہے کیونکہ ایک صورت نوعیہ کا زوال اور دوسرے صورت نوعیہ کا حدوث ایک آن میں ہوتا ہے اور حرکت انتقال تدریجی کو کہتے ہیں شارح عرض کے باقی مقولات میں حرکت کی تفصیل کرتے ہیں عرض کے نو مقولے ہیں چار مقولوں میں تو مصنف نے حرکت کا بیان کیا اور باقی پانچ مقولے ہیں مقولہ مناف

اور ملک[۲] اور فعل[۳] اور انفعال[۴] اور متی[۵] شہر ایک مقولہ خمسہ میں شارح حرکت ثابت کرتے ہیں ۱۲ ؎۱۴ قولہ اما الاضافۃ الخ مقولہ اضافت اس نسبت کو کہتے ہیں جو ایسی دوسری نسبت کے اعتبار سے متصور ہوتی ہے جو نسبت اولی کے اعتبار سے متصور ہوتی ہے مثلاً ابوت وبنوت اشدیت اور اضعفیت وغیرہ ذلک مقولہ اضافت میں حرکت کے اثبات کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً ایک پانی دوسرے سے زیادہ گرم ہے تو اسمیں اضافت اشدیت پائی جاتی ہے اس پانی کی گرمی کم ہوتے ہوتے دوسرے پانی سے بھی کم ہوجاتی ہے تو اسمیں اضافت ضعفیت پیدا ہوجاتی ہے تو وہ پانی ایک اضافت سے دوسرے اضافت کی طرف تدریجاً منتقل ہوا اور مقولہ کے ایک نوع سے دوسر نوع کی طرف انتقال تدریجی حرکت فی المقولہ ہے پس مقولہ اضافت میں حرکت کا ثبوت ہوگیا ۱۲ ؎۱۵ قولہ تحرک فی الکیف الخ یعنی وہ گرم پانی اصالۃً مقولہ کیف میں حرکت کریگا کیونکہ شدید گرمی سے ضعیف گرمی کی طرف منتقل ہوگا اور تبعاً مقولہ اضافت میں حرکت متحقق ہوگی کیونکہ اسی حرکت کی وجہ سے اشدیت سے اضعفیت کی طرف انتقال ہوجائیگا تو اسں پانی میں دو حرکتیں پائی گئی ۱۲ ؎۱۶ قولہ وکذلک اذا کان الخ حرکت فی الاضافت حرکت فی الکیف کے ضمن میں ثابت کرنیکے بعد حرکت فی الاضافت حرکت اینیہ کے ضمن میں ثابت کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی جسم اونچے مکان میں ہو تو اسمیں ایک اضافت اعلی ہونا متحقق ہے اور جب وہ جسم حرکت کرکے مکان اسفل میں آیا - تو اس میں دوسری اضافت اسفل ہونیکی پائی گئی تو اس میں اصالۃً حرکت اینیہ پائی گئی اور تبعاً حرکت فی الاضافۃ پائی گئی ۱۲ ؎۱۷ قولہ وکان اصغر الخ یہاں سے حرکت فی الاضافت حرکت فی الکم کے ضمن میں ثابت کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ جب کوئی جسم دوسرے جسم کے اعتبار سے چھوٹا ہو اور مقدار میں بڑھ کر دوسرے جسم سے بڑا ہوجائے تو اصالۃً حرکت فی الکم ہوگی اور اصغریت سے اکبریت کی طرف انتقال تدریجی ضمناً اور تبعاً ہوگا تو اسصورت میں بھی حرکت فی الاضافت متحقق ہوگئی ۱۲ ؎۱۸ قولہ او کان علی اشرف الخ حرکت فی الاضافۃ حرکت وضعیہ کے ضمن میں ثابت کرتے ہیں کہ اگر کوئی شئی اشرف وضع پر ہو اور اس سے منتقل ہو کر ارذل وضع پر ہوجائے تو اسصورت میں دو حرکت متحقق ہوگئی حرکت فی الوضع اصالۃً اور حرکت فی الاضافۃ تبعاً اور ضمناً تو شارح نے حرکت فی الاضافت حرکات اربعہ فی المذکورہ فی المتن کے ضمن میں ثابت کر دیا ۱۲

واما الملک[۱] فلان العمامۃ اذا تحرکت الی النزول او الصعود فلا شک انہ یتغیر ھیأۃ احاطتھا بالتدریج تبعاً لحرکتھا فی الاین واما[۲] الفعل والانفعال فلانہ اذا تحرک الجسم من سخونۃ الی اشد منھا بالتدریج[۳] تحرک من تسخن الی اقوی منہ کذلک واذا زاد الاستعداد فی قابل السخونۃ اشتد التسخین

ترجمہ اور ملک میں حرکت تو عمامہ جب حرکت کرے نزول یا صعود کی جانب تو اس میں شک نہیں کہ اس حرکت کرنے میں احاطہ کی ہیأت تدریجی طور پر متغیر ہوجاتی ہے مگر یہ حرکت فی الاین کے تابع ہوتی ہے اور بہرحال فعل وانفعال تو اس لیے کہ جب جسم سخونت سے اشد سخونت کی طرف تدریجی طور پر حرکت کرے تو اس میں ایک تسخن سے دوسرے تسخن کیطرف حرکت پائی گئی

جواس سے زیادہ قوی ہے اور حرکت اسی طرح کی ہے یعنی تدریجی ہے اور جب سخونت کے قابلیت کی استعداد تیز ہوگئی تو گرمی بھی تیز ہوگئی۔

لے قولہ واما الملک الخ مقولہ ملک میں بھی حرکت ثابت کرتے ہیں مقولہ ملک اس ہیئت کو کہتے ہیں جو شئی کو کسی شئی کے احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے مثلاً انسان کو عمامہ باندھنے سے یا کرتہ یا عبا وغیرہ پہننے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے، وہ مقولہ ملک ہے اس مقولہ میں حرکت پائے جانے کا اثبات یہ ہے کہ جب عمامہ ڈھیلا ہوکر اوپر سے نیچے کی طرف حرکت کریگا یا نیچے سے اوپر کی طرف حرکت کریگا تو اسوقت دو حرکتیں پائی جائیں گی ایک اینیہ اور دوسری حرکت فی الملک کیونکہ عمامہ کے احاطہ کی ایک ہیئت زائل ہوکر دوسری ہیئت حاصل ہوگی تو مقولہ ملک کے بعض فرد سے بعض فرد کی طرف انتقال تدریجی پایا گیا اور یہی حرکت فی الملک ہے ۱۲

لے قولہ واما الفعل والانفعال الخ جب کوئی شئی دوسری شئی میں اثر کرتی ہے تو شئی اول کی تاثیر اور اس کے اثر کرنے کی ہیئت اور حالت اور شئی ثانی کا قبول اثر اور اثر قبول کرنیکی ہیئت اور حالت اول کو یعنی شئی اول کی ثانی میں تاثیر کی ہیئت کو مقولہ فعل کہتے ہیں اور ثانی کو یعنی —— قبول اثر کی ہیئت کو مقولہ انفعال کہتے ہیں ان دونوں مقولوں میں شارح حرکت ثابت کرتے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ جب جسم ایک نوع کی حرارت سے دوسرے نوع کی حرکت جو پہلے سے اشد ہے کی طرف حرکت کرتا ہے تو یہ حرکت فی الکیف ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حرکت اسی وقت متحقق ہوگی جب کوئی مسخن مثلاً نار کی تاثیر ہوگی اور باقی کا تاثر یعنی قبول اثر ہوگا تو جب جسم کی حرارت تدریجاً شدید ہوگی تو تاثیر اور تاثر میں جو حرارت کے اسباب ہیں تدریجاً تغیر ہوگا اور تاثیر اور تاثر کیوجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس میں بھی تدریجاً تغیر ہوگا لہذا موثر کی تاثیر میں تاثیر ضعیف سے تاثیر شدید کی طرف انتقال تدریجی ہوا متاثر کے اثر قبول کرنیکی حالت میں بھی تاثر ضعیف سے تاثر شدید کی طرف انتقال تدریجی پایا گیا اور تاثیر میں انتقال مقولہ فعل میں حرکت ہے اور تاثر میں انتقال مقولہ انفعال میں حرکت ہے ۱۲ سے قولہ تحرک من تسخن الخ اس عبارت میں مقولہ انفعال میں حرکت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ تسخن بمعنی قبول حرارت ہے اور مقولہ انفعال ہے تو تسخن ضعیف سے تسخن اقوی کیطرف انتقال مقولہ انفعال کے ایک نوع سے دوسرے نوع کی طرف انتقال ہے لہذا یہ حرکت فی الانفعال ہے ۱۲

کے قولہ واذا زاد الاستعداد الخ یہاں سے حرکت بالفعل کی طرف اشارہ ہے اس عبارت کی توضیح یہ ہے کہ مادیات میں فاعل کی تاثیر صرف منفعل کی استعداد پر موقوف ہوتی ہے جب منفعل میں اثر قبول کرنیکی صلاحیت ہوگی فاعل کی تاثیر ہوجائے گی، تاثیر کے لیے کوئی مانع نہیں ہے تو جب تسخن یعنی اثر قبول کرنے کی استعداد تدریجاً زائد ہوگی تو فاعل کی تاثیر بھی زائد ہوگی لہذا مقولہ فعل میں تغیر اور انتقال تدریجی متحقق ہوگیا یہی حرکت فی الفعل ہے ۱۲

وقال الشیخ فی الشفاء یشبہ ان یکون الانتقال فی متی دفعیاً اذ الانتقال من

سنة الی سنة ومن شهر الی شہر یکون دفعة[ع] وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بینها هو الآن فاذا فرض زمانان یشترکان فی آن فقبل ذلك الآن یستمر للموضوع متاه بالقیاس الی الزمان الاول وبعده یستمر له متاه بالقیاس الی الزمان الثانی وذلك الآن نهایة وجود الاول وبدایة حصول الثانی فلا تدریج فی الانتقال ترجمہ اور شفا میں شیخ نے فرمایا ہے کہ قریب ہے کہ حرکت فی المتی دفعی ہوا کرتی ہے کیونکہ ایک سال سے دوسرے سال کیطرف اسی طرح ایک ماہ سے ماہ کی طرف انتقال دفعۃً ہوا کرتا ہے اور یہ اسوجہ سے کہ زمانے کے اجزاء ایک دوسرے سے متصل ہیں اور قدر مشترک مذکورہ اجزاء زمانہ کے درمیان آن ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا جب دو زمانے ایسے فرض کئے جائیں جو ایک آن میں دونوں مشترک ہوں تو اس آن سے قبل موضوع کا متی مستمر ہوتا ہے بمقابلہ زمانہ اول کے، اور اس کے بعد اس موضوع کا متی مستمر ہوتا ہے بمقابلہ دوسرے زمانے کے اور یہ آن اول زمانہ کے وجود کی انتہا اور دوسرے زمان کے وجود کی ابتدا ہوتا ہے اس لیے انتقال میں تدریج نہ پایا گیا۔ (بلکہ دفعی پایا گیا)۔

لہ قولہ قال الشیخ فی الشفاء الخ شارح نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اعراض کے باقی مقولات میں حرکت پائی جاتی ہے اور اس کی تفصیل میں مقولہ اضافت اور ملک اور فعل وانفعال میں حرکت بیان کی اور مقولہ متی باقی ہے تو چونکہ مقولہ متی میں حرکت کے متعلق شیخ کا شبہہ یاد آگیا لہٰذا مقولہ متی میں حرکت کے بیان کا عنوان بدل دیا، شیخ کے شبہہ کو دعویٰ کی صورت میں پیش کر کے۔ اس کے شبہہ کے جواب کو اعتراض اور ایراد کی صورت میں پیش کیا تو جو شخص اس اعتراض پر نظر کریگا اسکو فی حرکت المتی معلوم ہو جائے گی شیخ کے شبہہ کا حاصل یہ ہے کہ متی اس ہیئت کو کہتے ہیں جو شئی کو زمانہ کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے تو کون فی الزمان السابق سے انتقال فی الزمان المستقبل کی طرف آنی اور دفعی ہوگا کیونکہ دو زمانہ کے درمیان حد فاصل آن ہوتا ہے چنانچہ ایک سنہ سے دوسرے سن کی طرف انتقال ایک ماہ سے دوسرے ماہ کی طرف انتقال آنی اور دفعی ہوگا لہٰذا حرکت نہیں ہوگی کیونکہ حرکت انتقال تدریجی کو کہتے ہیں ۱۲ ع قولہ ذلک لان اجزاء الخ ایک متی سے دوسری متی کیطرف انتقال دفعی ہونے کی دلیل یہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ متی کون فی الزمان کو کہتے ہیں یا کون فی الزمان کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس کو متی کہتے ہیں اور زمان امر ممتد متصل کو کہتے ہیں تو دو زمانہ کے لیے حد فاصل آن مفروض ہوگا جیسے دو خط کے لیے حد فاصل نقطہ ہوتا ہے تو آن جو حد فاصل ہے زمانہ مقدم کے لیے منتہی ہے اور زمانہ مؤخر کے لیے مبدأ ہے تو آن مفروض سے پہلے زمانہ کا متی مستمر ہوگا اور آن مفروض کے بعد زمانہ مؤخر کا متی مستمر ہوگا اور چونکہ دونوں متی کے درمیان آن حد فاصل ہے لہٰذا ایک متی سے دوسرے متی کی طرف انتقال آنی اور دفعی ہوگا تدریجی نہیں ہوگا لہٰذا حرکت فی المتی کا تحقق نہیں ہو سکتا ۱۲

۳ے قولہ والفصل المشترک الخ آن مفروض کو فصل مشترک اسو جہ سے کہتے ہیں کہ اس کی نسبت دونوں زمانوں کی طرف مساوی ہوتی ہے اسکو دونوں زمانہ کے لیے مبدئیا منتہی فرض کرسکتے ہیں جیسے خط کے دو جُز کے درمیان نقطہ حدمشترک ہوتا ہے اور سطح کے دُو جُز کے درمیان خط اور جسم کے دو اجزاء کے درمیان سطح حدمشترک ہوتی ہے ۱۲

ویرد علیہ ان الفاصل بین اجزاء المسافۃ حدود غیر منقسمۃ فیکون الانتقال من بعض تلک الاجزاء الی بعض دفعیا ایضاً ولکن اذا فرض مکانان بینہما مسافۃ منقسمۃ کان الانتقال من احدھما الی الاخر تدریجیا فکذا الحال فی الانتقال من زمان الی زمان اخر بینہما زمان کالفجر والمغرب مثلا فانہ یکون تدریجیاً لا دفعیاً ترجمہ اور اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ اجزاء مسافت کے درمیان فصل دینے والے حدود ہوتے ہیں جو منقسم نہیں ہوتے ہیں، لہذا ان بعض اجزاء سے دوسرے بعض اجزاء کی طرف انتقال بھی دفعی ہی ہوا کرتا ہے۔ لیکن جب دو ایسے مکان فرض کیے جائیں کہ ہر دُو کے درمیان ایسی مسافت ہو جو منقسم ہونے والی ہو تو ان میں ایک سے دوسرے کی طرف انتقال تدریجی ہوگا۔ لہذا یہی حال ایک زمانے سے دوسرے زمانے کی طرف انتقال میں بھی —— ہوگا کہ دونوں کے درمیان ایک زمانہ پایا جاتا ہے مثلاً فجر اور مغرب ہے۔ تو یہ انتقال تدریجی ہوتا ہے دفعی نہیں ہوتا۔

لے قولہ ویرد علیہ الخ یہ شبہہ منقولہ من الشفا پر اعتراض ہے اور اس اعتراض اور اس کے جواب سے حرکت فی المتی کا اثبات ہو جاتا ہے اس ایراد کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے جو شبہ کیا ہے وہ شبہ حرکت اینیہ پر بھی ہو سکتا ہے اس لیے کہ جس طرح زمانہ متصل ہے اور اجزاء زمانہ کے درمیان حد فاصل آن غیر منقسم ہے اور ایک زمانہ سے دوسرے زمانہ میں انتقال دفعی ہے اسی طرح مسافت متصل واحد ہے اس کے اجزاء مفروضہ کے درمیان حد فاصل امر غیر منقسم ہے مسافت کے ایک جُز سے دوسرے جُز کی طرف انتقال دفعی ہوگا پس اس شبہ کی بنا پر حرکت فی الاین کا بھی تحقق بھی نہیں ہوگا تو متی میں حرکت کی نفی کرنی اور این میں حرکت کا اثبات تحکم ہے اور اس شبہ کا این کے متعلق یہ جواب دیا جائے کہ جب دُو مسافتوں کے درمیان حد فاصل مسافت ممتدہ ہو تو ایک مسافت سے دوسرے مسافت کی طرف انتقال آنی اور دفعی نہیں ہوگا بلکہ زمانی اور تدریجی ہوگا، لہذا حرکت فی الاین محقق ہوگا تو یہی جواب متی کے متعلق بھی دیا جا سکتا ہے کہ جب اجزاء زمانہ میں سے بعض اجزاء کے درمیان حد فاصل زمانہ ممتد ہو جیسے فجر اور مغرب کے درمیان زمانہ ممتد فاصل ہے تو فجر سے مغرب کی طرف انتقال زمانی ہوگا پس ایک متی سے دوسرے متی کی طرف انتقال تدریجی ہوگا اور حرکت فی المتی کا تحقق ہوگا پس ثابت ہوگیا کہ اعراض کے تمام مقولات میں حرکت پائی جاتی ہے مصنف نے صرف چار میں اسو جہ سے منحصر کیا کہ ان چار مقولوں میں حرکت بالذات ہے اور

بقیہ مقولات میں بالتبع ہے ۱۲

ونقول ایضًا الحرکۃ اما ذاتیۃ او عرضیۃ لان ما یوصف بالحرکۃ واما ان یکون الحرکۃ حاصلۃ بالحقیقۃ فیہ اولا بل یکون الحرکۃ حاصلۃ فی شئ اٰخر یقاربہ ویوصف ھذا بالحرکۃ تبعا لذلک الشئ فالحرکۃ المنسوبۃ الی الاول تسمی ذاتیۃ والمنسوبۃ الی الثانی تسمی عرضیۃ کحرکۃ اعراض الجسم والحرکۃ الذاتیۃ اما طبعیۃ او قسریۃ او ارادیۃ لان القوۃ المحرکۃ اقول ان اراد بہا مبدء المیل فلا یلائم قولہ اما ان تکون مستفادۃ من خارج ای امر متمیز عن المتحرک فی الاشارۃ الحسیۃ اولا تکون وان اراد بہا المیل فلا یلائم قولہ فان لم تکن مستفادۃ من خارج فاما ان تکون لہا شعور اولا تکون اذ المیل علی ما ذکرہ الشیخ فی رسالۃ الحدود کیفیۃ بہا یکون الجسم مدافعا لما یمانعہ وھی عدیمۃ الشعور قطعا فان حملت علی الاول فالمراد تحریکہا وان حملت علی الثانی فیکون المراد ان یکون لمبدئہا شعور والحمل علی الاول اولی بالعبارۃ ترجمہ

اور ہم کہتے ہیں کہ حرکت یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی اس لیے کہ جو جسم حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے یا تو اس میں حرکت حقیقی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ حرکت درحقیقت شے آخر میں ہوگی جو اس کے مقارن اور قریب ہو اور یہ حرکت کے ساتھ متصف ہو اس قریب شئ کے تابع ہوکر، لہذا وہ حرکت جو اول کی طرف منسوب ہوگی اس کا نام ذاتی ہے اور جو دوسرے کی منسوب ہوگی وہ عرضی ہے۔ جیسے جسم کے اعراض کی حرکت۔

اور حرکت ذاتیہ یا تو طبعیہ ہوگی یا قسریہ یا ارادیہ، اس لیے کہ قوت محرکہ، میں کہتا ہوں کہ اگر مصنف نے اس سے مبدأ میل مراد لیا ہے تو مصنف کا قول "اما ان تکون مستفادا الخ" اس کے مناسب نہیں ہے، یعنی وہ امر جو متحرک سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو یا خارج سے مستفاد نہ ہو، اور اگر مبدأ سے میل مراد لیا ہے، تو ان کا اگلا قول مناسب نہیں ہے کہ اگر وہ طبعیہ خارج سے مستفاد نہ ہو، تو یا تو اس کے لیے شعور ہوگا یا شعور نہ ہوگا۔ اس لیے کہ میل جیسا کہ شیخ نے ذکر کیا ہے کہ میل ایک کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع کو دفع کرتا ہے اور وہ میل یا کیفیت قطعًا عدیم الشعور ہوتی ہے پس اگر حمل کیا جائے اول پر، تو قوت محرکہ سے مراد اس کی تحریک ہوگی اور دوسرے معنے پر محمول کیا جائے تو مراد یہ ہوگی کہ اس کے مبدأ کے لیے شعور ہے مگر پہلے معنی پر حمل کرنا عبارت کے لحاظ سے اولیٰ ہے۔

لے قولہ ونقول ایضاً الخ جب مصنف ما فیہ الحرکت کے اعتبار سے حرکت کے اقسام بیان کر چکے تو حرکت کے اقسام قوۃ محرکہ کے اعتبار سے بیان کرتے ہیں مگر یہ اقسام مطلق حرکت کے اقسام نہیں ہیں بلکہ حرکتِ ذاتیہ کے اقسام ہیں اسوجہ سے شارح پہلے حرکت ذاتیہ اور حرکت عرضیہ بیان کرتے ہیں تاکہ حرکتِ طبعیہ وقسریہ وارادیہ کا مقسم معلوم ہوجائے چنانچہ فرماتے ہیں کہ حرکت دو قسموں میں منحصر ہے حرکتِ ذاتیہ اور حرکتِ عرضیہ اور اس کی دلیل حصر جس سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوجائے گی یہ ہے کہ متحرک یعنی جو شئی حرکت کے ساتھ متصف ہے یا حرکت اس میں حقیقۃً پائی جاتی ہے یعنی بلا واسطہ غیر کے متحرک کی ذات حرکت کے ساتھ متصف ہے، جیسے انسان کی حرکت ارادی یا متحرک حرکت کے ساتھ حقیقۃً متصف نہیں ہے بلکہ حرکت حقیقۃً غیر میں پائی جاتی ہے اور متحرک کی طرف مجازاً منسوب ہوتی ہے جیسے سواد و بیاض جو جسم کے ساتھ قائم ہے جب جسم حرکت کرتا ہے تو جسم کے تابع ہوکر سواد و بیاض بھی متحرک ہوتے ہیں مگر جسم حرکت کے ساتھ حقیقۃً متصف ہوتا ہے اور سواد و بیاض مجازاً متصف ہوتے ہیں کیونکہ حرکت اینیہ ایک این اور ایک حیز سے دوسرے این اور حیز کی طرف انتقال تدریجی کو کہتے ہیں تو جس شئی کیلئے این اور حیز بالذات ہوگی اس کے لیے حرکت بھی بالذات ہوگی اور جس شئی کے لیے این اور حیز بالعرض ہے اس کے لیے حرکت بھی بالعرض ہے ۱۲ ۲ے قولہ والحرکۃ الذاتیۃ الخ ذاتیہ سے مراد یہاں وہ حرکت ہے جو بلا واسطہ فی العروض کے منسوب ہو اور شارح نے مقسم کو ذاتیہ کے ساتھ اسوجہ سے مقید کردیا کہ حرکتِ عرضیہ پر مطلق حرکت کا اطلاق ہوتا ہے اس پر ان اقسام ثلاثہ یعنی طبعیہ اور قسریہ اور ارادیہ کا اطلاق نہیں ہوتا ۱۲ ۳ے قولہ لان القوۃ المحرکۃ الخ مصنف حرکت ذاتیہ کے تین اقسام میں انحصار کی دلیل بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ قوۃ محرکہ دو حال سے خالی نہیں یا قوۃ محرکہ من حیث محرک ہونے کے متحرک میں یا خارج سے مستفاد ہوگی یا خارج محسوس سے مستفاد نہ ہوگی اول یعنی اگر قوت محرکہ من حیث محرک ہونے کے خارج محسوس سے مستفاد ہو تو اس قوت سے جو حرکت ہو اس کو حرکت قسریہ کہتے ہیں جیسے وہ حجر جو اوپر کو پھینکا گیا ہو کیوں کہ اسکی قوۃ محرکہ حجر کی طبیعت ہے مگر من حیث محرک الی الفوق کے رامی سے جو خارج ہے مستفاد ہوتی ہے اور ثانی یعنی جو قوۃ محرکہ خارج محسوس سے مستفاد نہیں ہوتی وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا ذی شعور ہوگی یا ذی شعور نہیں ہوگی اگر قوت محرکہ ذی شعور ہو تو اس قوت سے جو حرکت ہوگی اسکو حرکت ارادیہ کہتے ہیں اور اگر وہ قوت محرکہ ذی شعور نہیں ہے تو اس قوت سے جو حرکت حاصل ہوگی اس کو حرکت طبعیہ کہتے ہیں ۱۲ ۴ے قولہ اقول ان اراد الخ دلیل حصر پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف نے قوۃ محرکہ کو اگر مبدأ میل مراد لیا ہے یعنی متحرک کی طبیعت تو مصنف کا یہ قول کہ یہ امر خارج محسوس سے مستفاد ہوگا غیر مناسب ہے کیونکہ طبیعت کسی امر خارج محسوس سے مستفاد نہیں ہوتی بلکہ مبدأ فیاض سے مستفاد ہوتی ہے اور اگر قوت محرکہ سے نفس میل مراد ہے تو قوت محرکہ اگرچہ بعض متحرک میں خارج محسوس سے مستفاد ہوتی ہے مثلاً وہ پتھر جو اوپر کو پھینکا گیا ہو اس میں میل رامی سے مستفاد ہوتا ہے مگر مصنف کے قول یا اس کے لیے شعور ہوگا مناسب نہیں ہے کیونکہ میل ایک کیفیت ہے اور کیفیت میں شعور نہیں ہوتا۔ اس کے جواب کی طرف حاشیہ سابقہ میں اشارہ ہوچکا ہے کہ قوت محرکہ سے مراد مبدأ میل یعنی طبیعت ہے مگر طبیعت من حیث ہی مراد نہیں کیونکہ وہ مبدأ فیاض سے مستفاد ہوتی ہے بلکہ طبیعت من حیث محرک ہونے کے مراد ہے اور ظاہر ہے کہ جو مرمی کی طبیعت میں محرک ——

—— الی الفوق کی حیثیت رامی کیوجہ سے پیدا ہوتی ہے پس شق اول اختیار کرنے میں مستفاد من خارج منافی نہیں ہے ۱۲ ۵ قولہ فلا یلائم الخ حرکت قسریہ میں مبدٔ میل مقسور اور متحرک کی طبیعت ہوتی ہے قاسر صرف اسمیں اپنے اثر سے جس طرف حرکت دینا چاہتے ہیں اس طرف کا میلان پیدا کرتا ہے تو مبدٔ میل قاسر جو خارج محسوس ہے پیدا نہیں کرتا بلکہ مبدٔ فیاض نے پیدا کیا ہے جو اگرچہ خارج ہے مگر محسوس نہیں ہے ۱۲ ۶ قولہ وان اراد الخ یعنی اگر قوت محرکہ سے میل مراد ہو تو یہ تردید کہ اسکو شعور ہوگا یا نہیں ہوگا صحیح نہیں ہوگی چونکہ یہ جواب ہوسکتا ہے کہ قوۃ محرکہ سے مراد میل ہے تو تردید اول یعنی یا خارج سے مستفاد ہوگی یا نہیں صحیح ہوجائے گی اور فاما ان یکون لہا ... کی ضمیر سے مبدٔ میل مراد ہے لہذا تردید ثانی یعنی لہا شعور او لایکون صحیح ہوجائے گی اور لفظ صریح سے میل مراد لینا اور اسکی ضمیر سے مبدأ میل مراد لینا صنعت استخدام ہے جو محسنات کلام سے ہے اسوجہ سے شارح نے لایلائم فرمایا لایصح نہیں فرمایا ۱۲ ۷ قولہ اذ المیل الخ اس امر کی دلیل ہے کہ لہا شعور کی ضمیر کا مرجع قوت محرکہ بمعنی میل نہیں ہوسکتا دلیل کا حاصل یہ ہے کہ رسالہ حدود میں شیخ کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ میل ایسی کیفیت ہے جس کی وجہ سے اپنے نافع کی مدافعت کرتا ہے مثلاً پتھر میں جانب اسفل کی طرف میل ہے یعنی جو چیز پتھر کو نیچے جانے سے روکے گی اس کو وہ میل دفع کر دے گا اور نار میں جانب اعلیٰ کی طرف میل ہے یعنی آگ کو جو چیز اوپر جانے سے روکے گی اس کو وہ میل دفع کریگا اور یہ امر ظاہر ہے کہ کیفیت ذی شعور نہیں ہوسکتی ۱۲ ۸ قولہ فان حملت الخ یہاں سے مصنف کے عبارت کی ایسی توجیہ کرتے جس سے اقول سے جو اعتراض کیا ہے اس کا جواب ہوجائیگا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قوت محرکہ سے مراد مبدٔ میل ہو اور تکون تکون وغیرہ کی ضمیر کا مرجع تحریک مبدٔ میل ہو بطور اطلاق سبب علی المسبب کے تو عبارت مناسب ہوجائے گی اور دوسری صورت یہ ہے کہ قوت محرکہ سے مراد میل ہے۔ اور لہا شعور کی مرجع مبدٔ میل ہے بطور صنعت استخدام کے تو اسصورت میں بھی عبارت مناسب ہوجائیگی ۱۲

۹ قولہ والحمل علی الاول اولیٰ الخ یعنی قوت محرکہ سے مبدٔ میل مراد لینا اولیٰ ہے اولویت کی یہ وجہ ہے کہ لفظ قوۃ کا اطلاق مبدٔ پر غالب ہے اور محرکہ اسم فاعل ہے اس کا معنی فاعل حرکت ہے اور اجسام میں محرک طبیعت ہوتی ہے جو مبدأ میل ہے اور میل آلہ حرکت ہے میل پر محرک کا اطلاق مجازی ہوگا اور حقیقت مجاز سے اولیٰ ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اول میں صرف ایک خلاف ظاہر کا ارتکاب ہے یعنی حذف مضاف اور ثانی میں دو خلاف ظاہر ہیں۔ اول قوت محرکہ سے میل مراد لینا ثانی حذف مضاف ۱۲

فان کان لہا شعور قیل[۱] مجرد الشعور لا یکفی فی کون الحرکۃ ارادیۃ کما فی الساقط من علو مع شعورہ بسقوطہ بل اذا کان لہا شعور و ارادۃ معا فہی[۲] الحرکۃ الارادیۃ اقول ہذا امد[۳] فوع بان مبدأ المیل ہناک ہو الطبیعۃ ولا شعور لہا وان للمتحرک شعور وان لم یکن[۴] لہا شعور فہی

الحركة الطبعية وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية فيه[1] اشارة الى ان فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر و الا[2] لزم من انعدامه انعدامها بل هو معد ——— ترجمہ پس اگر اس کو شعور حاصل ہے اور کہا گیا ہے کہ حرکت کے ارادیہ ہونے کے لیے محض شعور کا ہونا کافی نہیں ہے، جیسے اوپر سے نیچے گرنے والے کو اپنے گرنے کا شعور بھی ہوتا ہے مگر ارادہ نہیں ہوتا، بلکہ ارادی اسوقت ہوگی کہ اس کے لیے شعور اور ارادہ دونوں ساتھ ساتھ ہوں تو وہ حرکت ارادی ہے۔ میں کہتا کہ اسکو دفع کیا گیا ہے کہ مبدأ میل یہاں (ساقط من علو میں) طبعیہ ہے اور اس کو سقوط کا شعور نہیں ہوتا اگرچہ متحرک کو شعور حاصل ہوا اور اگر قوت محرکہ کو شعور نہ ہو تو وہ حرکت طبعیہ ہے اور اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہے تو وہ حرکت قسریہ ہے۔ مصنف کے قول "ان کانت مستفادة من خارج" میں اشارہ ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل مقسور کی طبیعت ہوتی ہے قاسر نہیں ہوتا ورنہ اس کے معدوم ہونے سے حرکت کا معدوم ہونا لازم آئے گا بلکہ قاسر اس کے لیے معد اور معاون ہوتا ہے۔

لے قولہ قیل مجرد الشعور الخ جب مصنف نے تقسیم کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ اگر قوت محرکہ کے لیے شعور ہو تو اس سے جو حرکت صادر ہوگی اس کو حرکت ارادیہ کہتے ہیں تو اس پر ایک اعتراض وارد ہوگیا جس کو قیل سے بیان کرتے ہیں قیل کے قائل سید شریف ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حرکت ارادیہ ہونے کے لیے صرف یہ کافی نہیں ہے کہ اس کے محرک میں شعور ہو ورنہ بعض حرکت طبعیہ کا ارادیہ ہونا لازم آئیگا مثلاً جب چھت سے نیچے گرنیوالا جب اپنے گرنے کو جانتا ہو تو یہ حرکت طبعیہ ہے اس پر ارادیہ کی تعریف صادق آئیگی ۱۲ ۲ے قولہ فہی الارادیۃ الخ یہاں عبارت میں تسامح ہے کیونکہ بظاہر یہ معنی ہوگا کہ اگر قوۃ محرکہ کے لیے شعور ہو تو وہ قوۃ محرکہ حرکت ارادیہ ہے ظاہر ہے کہ یہ معنی نہیں ہے اس قوۃ محرکہ ذی شعور سے جو حرکت حاصل ہوتی ہے وہ حرکت ارادیہ ہے ۱۲ ۳ے قولہ ہذا مدفوع الخ یہ سید شریف کے اعتراض کا جواب ہے جواب کی تقریر یہ ہے کہ لہا شعور میں ضمیر قوت محرکہ کیطرف راجع ہے اور کلام کا یہ معنی ہے کہ اگر قوت محرکہ کو حرکت کا شعور ہو تو وہ حرکت ارادیہ ہے اور چھت سے گرنے والے کی حرکت کی قوۃ محرکہ نفس طبیعت ہے اور نفس طبیعت کو حرکت کا شعور نہیں ہوتا لہٰذا اس حرکت طبعیہ پر حرکت ارادیہ کی تعریف صادق نہیں آئیگی اس جواب پر یہ اعتراض ہے کہ بعض حرکت ارادیہ اس تعریف سے خارج ہو جائے گی تو تعریف جامع نہیں رہے گی کیونکہ چھت سے بالارادہ کودنے والے کی حرکت بالاتفاق ارادیہ ہے حالانکہ اس کی قوت محرکہ بھی طبیعت ہے کیونکہ وہ حرکت بھی ثقل ہی کیوجہ سے ہوتی ہے اور نفس طبیعت کو شعور نہیں ہوتا تو اس پر حرکت ارادیہ کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طبیعت میں دو جہت ہے اور ہر ایک جہت کے اعتبار سے حکم مختلف ہے ایک جہت نفس

طبیعت من حیث ہی ہے اس اعتبار سے اس میں شعور نہیں ہے دوسری جہت من حیث نفس ناطقہ کے تابع ہونے کی ہے۔ اس اعتبار سے اس میں شعور ہے تو افعال ارادیہ کے صدور کے وقت تابع ہوتی ہے لہٰذا اس میں شعور ہوتا ہے تو حرکت ارادیہ کی تعریف صادق آجائے گی ۱۲ ۴ے وان لم یکن لہا الخ یعنی اگر قوت محرکہ کے لیے حرکت کا شعور نہ ہو تو اس کو حرکت طبعیہ کہتے ہیں جیسے گرنیوالے پتھر کی حرکت کیونکہ پتھر کی طبیعت جانب اسفل میل کی مقتضی ہے اور اس میل کی وجہ سے تحت کی جانب حرکت کرتا ہے اسوجہ سے اس کی نسبت طبیعت کی طرف کر کے حرکت طبعیہ کہتے ہیں اور اگر قوتِ محرکہ خارج محسوس سے مستفاد ہو تو اس کو حرکت قسریہ کہتے ہیں سابق کی طرح یہاں بھی عبارت میں تسامح ہے یعنی یہ مراد ہے کہ اگر قوت محرکہ کے لیے شعور نہ ہو تو اس سے جو حرکت صادر ہوگی اس کو حرکت طبعیہ کہتے ہیں علی ہذا القیاس اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہو تو اس سے جو حرکت صادر ہو اسکو حرکت قسریہ کہتے ہیں ۱۲ ۵ے قولہ فیہ اشارۃ الخ یعنی مصنف کے کلام میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ حرکت قسریہ میں حرکت کا فاعل مقسور کی طبیعت ہے قاسر نہیں ہے اشارہ کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کے کلام کا معنی یہ ہے کہ اگر قوہ محرکہ کے لیے شعور نہ ہو تو جو حرکت اس سے صادر ہو وہ حرکت طبعیہ ہے اور اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہو تو اس سے جو حرکت صادر ہوگی حرکت قسریہ ہے اور دونوں صورت میں قوۃ محرکہ طبیعت ہے اسکی طرف حرکت کے صدور کی نسبت کی گئی ہے تو جس طرح حرکت طبعیہ میں طبیعت فاعل ہے اسی طرح حرکت قسریہ میں طبیعت فاعل ہے قاسر فاعل نہیں ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ شیخ الرئیس نے یہ تصریح کی ہے کہ حرکت قسریہ اور حرکت طبعیہ کا فاعل طبیعت نہیں ہے بلکہ طبیعت مقتضی ہے اور فاعل حرکت کو طبیعت کے اقتضاء کے مطابق پیدا کرتا ہے اس کا یہ جواب ہے کہ یہاں شارح کی مراد فاعل سے مقتضی ہے علت موجدہ نہیں ہے ۱۲ ۶ے قولہ والالزم الخ یہ صرف اس امر کی دلیل ہے کہ قاسر فاعل نہیں ہے مصنف نے یہاں دو دعوی کیا ہے ایک دعوی یہ ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل مقسور کی طبیعت ہے اور دوسرا دعوے یہ ہے، کہ فاعل قاسر نہیں ہے۔ والالزم دعوے ثانی کی دلیل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حرکت قسریہ کا فاعل قاسر ہو تو قاسر کے معدوم ہونے سے حرکت کا معدوم ہونا لازم آئیگا کیونکہ علت کے معدوم ہونے سے معلول معدوم ہو جاتا ہے اور تالی باطل ہے کیونکہ اوپر پھینکے ہوئے پتھر کی حرکت باقی رہتی ہے اگرچہ پھینکنے والا فوراً مر جائے پس مقدم بھی باطل ہے یعنی حرکت قسریہ کا فاعل قاسر ہونا باطل ہے اس دلیل پر یہ اعتراض ہے کہ یہ کلیہ کہ علت کا عدم معلول کے عدم کو مستلزم ہے اسصورت میں ہے جب علتِ حدوث اور علتِ بقا متحد ہو اور اگر علت حدوث علت بقا میں مغایرت ہو تو علت حدوث کے معدوم ہونے سے معلول کا عدم لازم نہیں آئے گا، جیسے مکان بنانے والا معمار مر جاتا ہے اور مکان باقی رہتا ہے کیونکہ معمار صرف موجد ہوتا ہے اور بقا کی علت اجزاء مکان کی پیوست ہوتی ہے تو اگرچہ معمار مر جاتا ہے مگر چونکہ پیوست جو علت بقا ہے باقی رہتی ہے اسوجہ سے مکان بھی باقی رہتا ہے ۱۲

فصل

فی الزمان اذا فرضنا حرکۃ واقعۃ فی مسافۃ علی مقدار معین من السرعۃ[۱] وابتدأت معہا حرکۃ اخری ابطأ منہا واتفقتا فی الاخذ والترک[۲]

الاولٰی ترک الاخذ لتکرارہ وجدت البطیئۃ قاطعۃ لمسافۃ اقل من مسافۃ السریعۃ والسریعۃ قاطعۃ لمسافۃ اکثر منہا واذا کان کذلک کان بین اخذ السریعۃ وترکہا امکان ای امر واحد غیر المسافتین والحرکتین ممتد یسع قطع مسافۃ معینۃ بسرعۃ معینۃ وقطع مسافۃ اقل منہا ببطوء معین ترجمہ فصل زمان کی بحث میں، جب ہم ایک مسافت میں ایک حرکت واقع ہونے والی فرض کرتے ہیں تیزی کی معین مقدار کے موافق اور اس کے ساتھ دوسری حرکت بھی شروع ہو جو اس سے سست ہو اور دونوں متفق ہوں اخذ میں اور ترک میں، چونکہ تکرار پایا جاتا ہے اس لیے "اخذ" کا ترک کرنا بہتر تھا۔ تو حرکت بطیئہ پائی جائے گی اس مسافت کو طے کرنے والی جو سریعہ کی مسافت سے کم ہوگی اور حرکت سریعہ قطع کرنے والی ہوگی اس مسافت کو جو بطیئہ سے زائد ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو سریعہ کے اخذ میں (یعنی ابتدا میں) اور ترک (انتہا) میں ایک امکان پایا جاتا ہے یعنی امر واحد جو دونوں مسافت اور حرکت کے علاوہ ہوگا اور وہ امکان ممتد ہوگا، کہ متعینہ سرعت کے ساتھ متعینہ مسافت کے طے کرنے کی گنجائش رکھتا ہوگا اور گنجائش رکھیگا وہ امکان اس مسافت کے طے کرنے کی متعینہ بطوء سے اس کے مقابلہ میں کم ہوگی۔

قولہ فصل الخ چونکہ زمانہ مقدار حرکت ہے لہٰذا زمانہ حرکت کے عوارض سے ہوا، جب مصنف حرکت کی بحث سے فارغ ہوئے تو زمانہ کی بحث کے لیے فصل منعقد کرتے ہیں اس فصل میں تین مقاصد ہیں زمانہ کا وجود ثابت کرنا اور اسکی ماہیت اور اس کا سرمدی ہونا، لہٰذا اس فصل میں تینوں کو بیان کرتے ہیں زمانہ کے متعلق پانچ مذاہب ہیں متکلمین کے نزدیک زمانہ کا وجود نہیں ہے اور بعض متقدمین حکماء قائل ہیں کہ زمانہ واجب الوجود ہے اور بعض حکماء قائل ہیں کہ زمانہ فلک اعظم ہے اور بعض قائل ہیں کہ زمانہ فلک اعظم کی حرکت ہے اور ارسطو اور اس کے متبعین قائل ہیں کہ زمانہ فلک اعظم کی حرکت کی مقدار ہے مصنف نے بھی یہ اخیر قول اختیار کیا ہے ۱۲

ﮯ قولہ اذا فرضنا الخ یہاں سے زمانہ کا وجود ثابت کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی معین مسافت پر دو متحرک حرکت کریں دونوں میں سے ایک سریع ہو اور دوسرا بطیٔ ہو اور دونوں حرکتیں ایک ساتھ شروع ہوں ——— اور ایک ساتھ ختم ہوں تو ظاہر ہے کہ سریع زیادہ مسافت طے کریگا اور بطیٔ تھوڑی مسافت طے کریگا تو حرکت سریعہ کے ابتداء اور انتہا کے درمیان ایک ایسا امر ممتد ہوگا کہ اس امر ممتد میں اتنی ہی سرعت کے ساتھ حرکت سے اتنی ہی مسافت طے ہوسکتی ہے اور بطیٔ حرکت کے ساتھ کم مسافت طے ہوسکتی ہے اور وہ امر ممتد چونکہ واحد ہے لہٰذا دونوں حرکتوں کے غیر ہے اور مسافت کے بھی غیر ہے کیونکہ مسافت قلت اور کثرت کے ساتھ متصف ہے اور وہ امر ممتد واحد ہے اس پر

دونوں صفتوں کا اجتماع محال ہے اور اگر دونوں حرکتوں کی ابتدا مختلف ہو یا ابتداء ایک کے ساتھ ہو انتہا مختلف ہو یا ابتدا اور انتہا دونوں مختلف ہوں تو وہ امر ممتد زیادتی اور نقصان کیساتھ متصف ہوگا اور جو امر زیادتی اور نقصان کے ساتھ متصف ہوتا ہے وہ موجود ہوتا ہے لہذا وہ امر ممتد موجود ہے پس وہی امر ممتد زمانہ ہے جو موجود ہے وہو المطلوب الاول ۱۲ **۲ے قولہ** وابتدأت معہا الخ دو حرکتیں اس کے لیے فرض کی گئی ہیں تاکہ یہ احتمال دفع ہو جائے کہ وہ امر ممتد وہی حرکت ہے تو دلیل تام نہیں ہوگی اور دونوں حرکتوں کی ابتدا اور انتہا ایک ساتھ فرض کی گئی اس وجہ سے کہ اگر ابتداء مختلف ہو یا انتہا مختلف ہو یا ابتدا اور انتہا دونوں مختلف ہوں تو وہ امر ممتد ایک نہیں ہوگا بلکہ دو ہوگا تو پھر بھی اس امر ممتد کے حرکت ہونیکا احتمال باقی رہے گا تو دلیل تام نہیں ہوگی کیونکہ زمانہ حرکت کے علاوہ ہے اور حرکت کے لیے مقدار ثابت کرنا ہے ۱۲ **۳ے قولہ** الاولی ترک الخ چونکہ مصنف نے ابتدأت معہا حرکۃ اخری کہہ دیا ہے جس سے دونوں حرکتوں کی ابتداء ایک ساتھ ہونی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے اتفقتا فی الاخذ کہنا تکرار کو مستلزم ہے اسوجہ سے شارح فرماتے ہیں کہ لفظ اخذ ترک کردینا اولیٰ ہے اور بجائے الصواب کے اولی اسوجہ سے کہا کہ تکرار میں مزید وضاحت کا فائدہ ہے بلا فائدہ تکرار نہیں ہے ۱۲ **۴ے قولہ** وجدت البطیئۃ الخ یعنی دونوں حرکتیں شروع اور ختم ہونے میں متفق ہیں تو دونوں کی مسافتیں مختلف ہوں گی یعنی حرکت بطیئہ کی مسافت اقل ہوگی اور حرکت سریعہ کی مسافت زیادہ ہوگی کیونکہ سرعت اور بطوء کا دارومدار یہ ہے کہ یا ابتداء انتہا میں اتفاق ہو تو مسافتیں کی بیشی کا اختلاف ہوگا یا مسافت میں اتفاق ہو تو ابتداء انتہا میں اختلاف ہوگا یہاں اول ہے یعنی جب ابتداء انتہا میں موافقت یعنی ایک ساتھ ہونا فرض کیا گیا تو لامحالہ حرکت بطیئہ کی مسافت کم ہوگی اور حرکت سریعہ کی مسافت زیادہ ہوگی ۱۲ **۵ے قولہ** امکان ای امر الخ یعنی حرکت کے شروع اور ختم ہونے کے درمیان امکان ہوگا چونکہ امکان بمعنی عدم ضرورۃ وجود و عدم وجود وجوب اور امتناع کے مقابل ہے یہاں مراد لیتے ہیں یہ اعتراض ہے کہ امکان عدمی ہے اور اسی کو زمانہ کہا جاتا ہے لہذا زمانہ کا وجود اس دلیل سے ثابت نہیں ہوگا لہذا فرماتے ہیں کہ یہاں امکان سے اصطلاحی امکان جو وجوب اور امتناع کے مقابلہ میں آتا ہے مراد نہیں ہے بلکہ ایسا امر واحد ممتد مراد ہے جو وجود میں حرکت اور مسافت کے غیر ہے اس میں سرعت معینہ کیساتھ معین مسافت اور بطوء معین کے ساتھ سریع کی مسافت سے کم مسافت طے کرنیکی وسعت ہو مثلاً ایک ساعت میں زید نے ایک میل طے کیا اور عمرو نے نصف میل طے کیا ہے تو ساعت امر ممتد ہے اس میں زید جیسی رفتار سے ایک میل طے کرنے کی وسعت ہے عمرو جیسی رفتار سے نصف میل طے کرنے کی وسعت ہے ۱۲

قال[۱] الامام هذا مبني على وجود حركتين تبتديان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على وجود حركتين احدهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن[۲] اثبات السرعة والبطوء الا بعد اثبات

الزمان فیلزم دور اخرٰی[1] واجاب بان الزمان ظاهر الوجود و العلم بہ حاصل فان الامم کلھم قدروہ بالساعات والایام والشھور والاعوام والمقصود بیان حقیقتہ المخصوصۃ اعنی کونہ کما ومقدارا للحرکۃ ولاشک ان العلم بوجود الزمان یکفینا فی ثبوت المعیۃ والسرعۃ والبطوٗ فلادور[2] اقول[3] یمکن ان یجاب ایضا ان ثبوت المعیۃ والسرعۃ والبطوٗ وان توقف علی ثبوت الزمان فی نفس الامر لکن لایتوقف العلم بذلک علی العلم بھذا حتی یلزم[4] الدور ترجمہ امام رازی نے کہا کہ زمانے کا ثبوت ایسی دو حرکتوں پر موقوف ہے جو ایک ساتھ شروع ہوں اور ایک ہی ساتھ ختم ہوں اور یہ معیت نہیں ہے مگر زمانی معیت اور معیت زمانی وہ ہے کہ جس کا اثبات خود زمانے کے اثبات پر موقوف ہو پس دُور لازم آئیگا اور اثباتِ زمانہ دو حرکتوں کے وجود پر موقوف ہے جن میں ایک سریع ہو اور دوسری بطئی ہو۔ نیز سرعت اور بطوٗ کا اثبات ممکن نہیں مگر زمانے کے اثبات کے بعد تو یہ دوسرا دَور لازم آئے گا اور امام رازی نے اس کا جواب دیا ہے کہ زمانے کا وجود ظاہر ہے اور اس کا علم بھی حاصل ہے اس لیے کہ تمام امتوں نے زمانے کی تعیین ساعات، ایام اور مہینوں اور سالوں سے کیا ہے مگر یہاں پر زمانے کی خاص حقیقت کو بیان کرنا ہے یعنی زمانے کا کم ہونا۔ حرکت کے لیے مقدار کا ہونا اور اس میں شک نہیں کہ معیت و سرعت اور بطوٗ کو ثابت کرنے کے لیے زمانہ کا وجود ہمارے لیے کافی ہے لہٰذا دور لازم نہ آئے گا۔ میں کہوں گا کہ ممکن ہے کہ یہ جواب بھی دیا جائے کہ معیت اور سرعت اور بطوٗ کا ثبوت اگرچہ نفس الامر میں ثبوت زمانہ پر موقوف ہے لیکن معیت، سرعت اور بطوٗ کا علم زمانے کے علم پر موقوف نہیں ہے تاکہ کوئی دور لازم آئے۔

[1] قال الامام الخ امام رازی کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ کے وجود اور ثبوت کی یہ دلیل دو دور پر مشتمل ہے لہٰذا صحیح نہیں اس لیے کہ یہ دلیل موقوف ہے ایسی دو حرکتوں کے علم پر جو معیت زمانیہ پر مشتمل ہو اور سرعت اور بطوٗ ہو اور یہ امور زمانہ کے علم پر موقوف ہیں لہٰذا زمانہ کا اثبات زمانہ کے ثبوت پر موقوف ہے یہ دور مستحیل ہے ۱۲ [2] قولہ الاالمعیۃ الزمانیۃ الخ دو شئی کا ایک زمانہ میں ہونا معیت زمانیہ ہے پس معیت زمانیہ کا اثبات زمانہ کے اثبات پر موقوف ہوگیا تو اگر زمانہ کا اثبات معیت زمانیہ پر موقوف ہو تو دور لازم آئیگا ۱۲ [3] قولہ ولایمکن اثبات الخ یعنی اثبات زمانہ کی دلیل میں ایک حرکت سریع اور دوسری حرکت بطئی مذکور ہے اور سرعت اور بطوٗ کا اثبات زمانہ کے اثبات پر موقوف ہے کیونکہ تھوڑے زمانہ میں مساوی مسافت طے کرنا سرعت ہے اور زیادہ زمانہ میں مساوی مسافت طے کرنا بطوٗ ہے لہٰذا یہ دوسرا دور ہے ۱۲ [4] قولہ

واجاب الخ شارح امام رازی نے اسکا جو جواب خود دیا ہے اسکو بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ مطلق زمانہ کا ثبوت بدیہی ہے ہر شخص کو معلوم ہے کیونکہ تمام لوگ ایام و ساعات و مہینوں و سالوں کے ساتھ اس کی تعیین کرتے ہیں اس کے اثبات کی دلیل بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے لہذا مصنف نے مطلق زمانہ کا اثبات اس دلیل سے نہیں کیا ہے بلکہ زمانہ کی حقیقت کا اثبات اس اعتبار سے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور غیر قار الذات ہے اور زمانہ کی اس حقیقت کا اثبات نظری اور دلیل پر موقوف ہے مگر معیت زمانیہ اور سرعت اور بطوء کا اثبات زمانہ کے اس خاص حقیقت کے اثبات پر موقوف نہیں ہے بلکہ مطلق زمانہ کے ثبوت پر موقوف ہے جو بدیہی ہے لہذا دُور لازم نہیں آئیگا ۱۲ ؎۵ قولہ والمقصود الخ یعنی مصنف نے جو دلیل بیان کی ہے اس سے مطلق زمانہ کا اثبات مقصود نہیں زمانہ کی حقیقت خاص یعنی زمانہ کا مقولہ کم سے ہونا اور حرکت کے لیے مقدار ہونا وغیرہ ثابت کرنا اس دلیل سے مقصود ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس دلیل سے زمانہ کا وجود بھی ثابت نہیں ہوتا اس کا مقدار ہونا تو دُور کی بات ہے کیونکہ زیادتی اور نقصان کا قبول کرنا اس کے وجود کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ کل گذشتہ سے ازل تک کا زمانہ زائد ہے پرسوں سے ازل تک کے زمانہ سے تو باوجودیکہ یہ زمانہ زمانہ زیادتی اور نقصان کے ساتھ متصف ہے مگر معدوم ہے اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اتصاف بالزیادۃ والنقصان مستلزم وجود ہے مگر محض زیادتی اور نقصان کے قابل ہونے کیوجہ سے کم اور مقدار ہونا ثابت نہیں ہوگا کیونکہ کم اور مقدار اسکو کہتے ہیں جو بالذات قبول کرے اور زمانہ قابل بالذات ہونا ممنوع ہے ۱۲ ؎۶ قولہ ولاشک الخ ایک سوال کا دفعیہ مقصود ہے سوال یہ ہوسکتا ہے کہ جب اس دلیل پر زمانہ کی حقیقت مخصوصہ موقوف ہوگئی اور معیت اور سرعت اور بطوء موقوف ہے زمانہ کی حقیقت مخصوصہ پر تو دَور لازم آجائیگا تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ معیت اور سرعت اور بطوء زمانہ کی حقیقت مخصوصہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ معیت اور سرعت اور بطوء کے ثبوت کے لیے مطلق زمانہ کا علم جو بدیہی ہے اس دلیل پر موقوف نہیں ہے لہذا دور لازم نہیں آئیگا ۱۲ ؎۷ قولہ اقول الخ امام رازی کا جواب لزوم دُور کی دلیل کے مقدمہ اولیٰ کے منع پر مبنی ہے یعنی زمانہ کے وجود کا علم بدیہی ہے اس دلیل پر موقوف نہیں پس دور لازم نہیں آئے گا اور شارح کے جواب دور کی دلیل کے مقدمہ ثانیہ کے ممنوع ہونے پر مبنی یعنی سرعت اور بطوء اور معیت زمانیہ بدیہی ہیں ان امور ثلاثہ کا علم زمانہ کے علم پر موقوف نہیں ہے اگرچہ ان امور ثلاثہ کا نفس الامر میں وجود زمانہ کے وجود پر موقوف ہے لہذا دُور لازم نہیں آئے گا ۱۲ ؎۸ قولہ حتی یلزم الدور الخ موقوف موقوف علیہ میں اتحاد ہوتا تو دُور لازم آتا یہاں اتحاد نہیں ہے لہذا دور لازم نہیں آئیگا کیونکہ معیت اور سرعت وغیرہ پر موقوف زمانہ کے وجود کا علم ہے اور معیت اور سرعت وغیرہ کا موقوف علیہ زمانہ کا وجود نفس الامری ہے اور زمانہ کے وجود نفس الامری اور علم بالوجود میں مغایرت پس موقوف موقوف علیہ میں مغائرت ہوگئی دُور لازم نہیں آئیگا ۱۲

فهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان ؎۱ فان الحركتين اذا اختلفنا في الاخذ والترك يتفاوت امكاناهما وغير ثابت اذ لا يوجد اجزاءه معا

بالضرورة قیل[۱] لان یلزم من اجتماعها اجتماع اجزاء الحرکة الواقعة فیها اقول[۲] فیہ نظر اذ لم یثبت بعد ان الزمان مقدار الحرکة وهی کما انها واقعة فی اجزاء الزمان واقعة فی المسافة ولا یلزم من اجتماع اجزاء المسافة اجتماع اجزاء الحرکة فلا یلزم من اجتماع اجزاء الزمان ایضا اجتماعها وقیل[۳] لو اجتمع اجزاءہ لکان الحادث فی یوم الطوفان حادثا فی یومنا وبالعکس وانت تعلم انہ لا یلزم من اجتماع اجزاء الشئ ان یکون الحاصل فی احدها حاصلا فی الآخر ترجمہ اور

یہ امکان کمی اور زیادتی کو قبول کرتا ہے اس لیے کہ دو حرکتیں جب ابتداء وانتہا میں مختلف ہوں تو دونوں کا امکان مختلف ہو جائیگا اور غیر ثابت ہے کیونکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ نہیں پائے جاتے بداہۃً، اور کہا گیا ہے کہ اجزاء زمانہ کے اجتماع سے حرکت کے اجزاء کا جمع ہونا لازم آئے گا وہ حرکت جو زمانے میں واقع ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اختلاف ہے کہ اب تک یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور حرکت جس طرح زمانے کے اجزاء میں واقع ہوتی ہے اسی طرح مسافت میں بھی واقع ہوتی ہے مگر مسافت کے اجزاء کے جمع ہونے سے حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آتا ہے لہذا زمانے کے اجزاء کے جمع ہو جانے سے حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آئے گا اور امکان غیر قار کے ثبوت میں کہا گیا ہے کہ اگر زمانے کے اجزاء جمع ہوں گے تو یوم طوفان (نوح) میں جو حادثہ پیش آیا تھا وہ آج بھی پیش آنا لازم ہوتا اور اس کے برعکس بھی اور اے مخاطب تم جانتے ہو کہ شئے کے اجزاء کے اجتماع سے لازم نہیں آتا کہ جو چیز کسی چیز کے ایک جزء میں پائی جائے تو اس شئے کے دوسرے جزء میں بھی پائی جائے۔

[۱] قولہ ہذا الامکان الخ زمانہ کا وجود ثابت کرنے کے بعد زمانہ کی حقیقت کا بیان کرتے ہیں اسکی حقیقت میں تین امور ہیں مقدار ہونا اور غیر قار الذات ہونا اور مقدار حرکت ہونا ——— تو فرماتے ہیں کہ وہ امر ممکن ممتد جو حرکت کے ابتداء اور انتہا کے درمیان ہے زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے اور جو زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے وہ مقدار ہے، زیادتی اور نقصان قبول کرنے کی دلیل شارح بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب دونوں حرکتوں کی ابتداء مختلف ہو یعنی ایک حرکت پہلے شروع ہو اور دوسرے حرکت بعد میں شروع ہو تو جس کی ابتداء پہلے ہے اس کا امکان زائد ہوگا اور جس کی ابتداء بعد میں ہوگی اس کا امکان ناقص ہوگا علیٰ ہذا القیاس اگر دونوں حرکتیں ترک یعنی انتہا میں مختلف ہوں یعنی ایک حرکت کی انتہا بعد میں ہو اور دوسرے کی انتہا پہلے ہو تو جس کی انتہا بعد میں ہوگی اس کا امکان زائد ہوگا اور دوسری حرکت کا امکان ناقص ہوگا ۱۲

۲ قولہ وغیر ثابت الخ یہ زمانہ کی حقیقت کا امر ثانی بیان کرتے ہیں یہاں ثابت بمعنی قار ہے یعنی زمانہ غیر قار الذات ہے قار الذات کا معنی مجتمعۃ الاجزاء ہے یعنی زمانہ کے تمام اجزاء ایک آن میں موجود نہیں ہوتے کیونکہ حرکت کے اجزاء اور مکان کے اجزاء ایک دوسرے پر منطبق ہیں اور حرکت کے اجزاء مجتمع نہیں ہوتے اس کا جزء اول جب معدوم ہوجاتا ہے تب دوسرا جزء موجود ہوتا ہے اسی طرح دوسرے کے بعد تیسرا موجود ہوتا ہے تو امکان اجزاء منطبق ہونے کی وجہ سے بعض معدوم ہونے کے بعد بعض موجود ہوں گے پس ایک آن میں تمام اجزاء مجتمع نہیں ہوسکتے اور چونکہ شارح کے نزدیک دلیل مجروح ہے کما سیاتی اسلئے شارح نے زمانہ کے غیر قار الذات ہونیکو بدیہی قرار دیکر بالضرورۃ فرما دیا ۱۲ ۳ قولہ قیل لانہ الخ یہ اجزاء کے عدم اجتماع کی دلیل ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ زمانہ ظرف ہے اور حرکت مظروف ہے اور ظرف کے اجزاء کا اجتماع مظروف کے اجزاء کے اجزاء کو مستلزم ہے اور اس کا عکس یعنی مظروف کے اجزاء کا اجتماع ظرف کے اجزاء کو مستلزم ہے پس اگر زمانہ کے اجزاء مجتمع ہوں تو حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم آئیگا حالانکہ حرکت کا تدریجی ہونا معلوم ہوچکا ہے ۱۲ ۴ قولہ فیہ نظر الخ اس دلیل پر شارح اعتراض کرتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ زمانہ کے اجزاء کے اجتماع کا حرکت کے اجزاء کے اجتماع کو مستلزم ہونا اگرچہ اسوجہ سے ہے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے تو مقدار کا مجتمعۃ الاجزاء ہونا ذی مقدار کے مجتمعۃ الاجزاء ہونے کو مستلزم ہے تو اعتراض یہ ہے کہ اب تک زمانہ کا مقدار حرکت ہونا ثابت نہیں ہوا لہٰذا دلیل تام نہیں ہے اور اگر اسوجہ سے مستلزم ہے کہ حرکت زمانہ میں واقع ہوتی ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ جس طرح حرکت زمانہ میں واقع ہوتی ہے اسی طرح حرکت مسافت میں واقع ہوتی ہے اور مسافت کے اجزاء ایک آن میں مجتمعۃً موجود ہوتے ہیں تو مسافت کے اجزاء کا اجتماع حرکت کے اجزاء کے اجتماع کو جب مستلزم نہیں ہے تو ممکن ہے کہ زمانہ کے اجزاء کا اجتماع بھی حرکت کے اجزاء کے اجتماع کو مستلزم نہ ہو پس دلیل تام نہیں ہے ۱۲ ۵ وقیل لو اجتمع الخ زمانہ کے غیر قار ہونے کی یہ دوسری دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر امکان مجتمعۃ الاجزاء ہو یعنی زمانہ کے اجزاء ایک ساتھ جمع ہوں تو طوفان نوح علیہ السلام آج کے دن موجود ہونا لازم آئیگا اور آج کے دن جو امور موجود ہوئے طوفان نوح علیہ السلام کے دن موجود ہونا لازم آئے گا یہ ظاہر البطلان ہے و المستلزم للباطل باطل ۱۲ ۶ قولہ وانت تعلم الخ شارح اس دوسری دلیل کو بھی رد کرتے ہیں کہ لزوم غیر مسلم ہے یعنی زمانہ کے اجزاء کے اجتماع سے طوفان کے دن کے حوادث کا آج کے دن موجود ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ اجزاء کے اجتماع کا یہ معنی ہے کہ اس کے بعض اجزاء بعض سے حصول اور وجود میں منفک نہیں ہیں اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بعض جزء میں جو چیز پائی جاوے دوسرے اجزاء میں پائی جائے بلکہ ممکن ہے کسی شے کے اجزاء مجتمعۃً موجود ہوں اور بعض اجزاء میں جو چیز پائی جائے دوسرے بعض میں نہ پائی جائے جیسے خط قار مجتمعۃ الاجزاء ہے یعنی خط کا نصف اور ربع اور ثمن سب ایک ساتھ موجود ہیں مگر اس کے ایک ربع میں جو نقاط پائے جاتے ہیں وہ نقاط دوسرے ربع میں نہیں پائے جاتے تو ہوسکتا ہے کہ خط کی طرح زمانہ کے اجزاء مجتمعۃ موجود ہوں اور یوم طوفان میں جو حوادث ہوئے وہ آج کے یوم میں نہ ہوں اور بالعکس اس رد کا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ مستدل کی یہ مراد نہیں ہے کہ اگر زمانہ کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہوں تو طوفان نوح کے لیے آج کا دن ظرف ہونا لازم آئیگا۔

بلکہ مستدل کا مقصود یہ ہے کہ اگر زمانہ کے تمام اجزا مجتمعۃً موجود ہوں تو آج کے دن یہ حکم لگانا صحیح ہونا لازم آئیگا کہ طوفان نوح موجود ہے، حالانکہ حکم صحیح نہیں ہے پس لزوم محقق ہے اور استدلال صحیح ہے ۱۲

فههنا[1] امكان مقدار غير ثابت وهو[2] المعنى من الزمان فى المباحث[3] المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما[4] امر موجود فى الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالآن السيال ايضا والثانى[5] امر منقسم موهوم لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا مطابقا للحركة بمعنى القطع

ترجمہ لہذا یہاں ایک ایسا امکان مقدار ہے جو غیر قار ہے اور زمانے سے ہماری یہی مراد ہے امام رازی کی تصنیف مباحث مشرقیہ میں مذکور ہے کہ زمانہ حرکت کی طرح اس کے دو معنی ہیں، اول معنی زمانہ امر موجود فی الخارج غیر منقسم ہے تو زمانہ اس معنی کے لحاظ سے حرکت بمعنی توسط کے مطابق ہے اور اس کا دوسرا نام آن سیال بھی ہے۔ دوسرا معنی زمانہ امر منقسم موہوم ہے، جس کا خارج میں وجود نہیں ہے کیونکہ جیسے حرکت بمعنی توسط حرکت بمعنی قطع کے کام کرتی ہے اسی طرح زمانہ بمعنی آن سیال کے یہ بھی ایسا امر ہے جو اس کے مطابق ہے اور اس کی طرح غیر منقسم بھی ہے اور اپنے سیلان سے امر ممتد موہوم پیدا کرتا ہے جو حرکت بمعنی قطع کے مطابق ہوتا ہے۔

[1] قولہ فہہنا الخ یہ تین مقدمات مذکورۂ سابقہ پر تصریع ہے اول حرکت کے اخذ اور ترک کے درمیان امکان ہے اور ثانی یہ امکان زیادت اور نقصان کے قابل ہے اور ثالث یہ امکان غیر ثابت یعنی غیر قار ہے اور یہاں متقدر کا معنی عام ہے یعنی عین مقدار یا ذو مقدار ۱۲ [2] قولہ وہو المعنی من الزمان الخ یہاں تک فصل کے مقاصد ثلاثہ میں سے پہلا مقصد یعنی زمانہ کی حقیقت اور اس کا وجود ثابت کیا ہے ۱۲ [3] قولہ و فی المباحث المشرقیۃ الخ مباحث شرقیہ سے امام رازی کا قول نقل کرنے سے شارح کی یہ غرض ہے کہ زمانہ کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے اور مصنف نے جو زمانہ کا معنی بیان کیا ہے ان دو معنوں میں سے کسی پر منطبق نہیں ہوتا، کیونکہ مصنف نے زمانہ کو قابل للزیادۃ والنقصان فرمایا ہے لہذا زمانہ بمعنی آن سیال پر منطبق نہیں ہوگا کیونکہ یہ غیر منقسم ہے اور مصنف نے اس کو موجود ثابت کیا ہے اس کی وجہ سے زمانہ بمعنی امر موہوم منقسم پر منطبق نہیں ہوگا، کیونکہ یہ موجود فی الخارج نہیں ہے ۱۲ [4] قولہ احدہما الخ یعنی زمانہ کا پہلا معنی امر موجود فی الخارج غیر منقسم ہے یہ معنی حرکت توسطیہ کے مطابق ہوتا ہے اور اس کا دوسرا معنی آن سیال ہے اس پر ایک اعتراض یہ ہے آن کے موجود فی الخارج

ہونے پر کوئی قطعی دلیل قائم نہیں کی گئی بلکہ شیخ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آن مفروض ہوتا ہے موجود نہیں ہوتا جسطرح نقطہ خط میں مفروض ہوتا ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آن کے حرکت توسطیہ کے مطابق ہونے میں کلام ہے کیونکہ آن تمام جہات میں غیر منقسم ہوتا ہے اور حرکت توسطیہ صرف جہت مسافت میں غیر منقسم ہوتی ہے تو غیر جہت مسافت میں منقسم ہوسکتی ہے اور ایسے دو امر میں مطابقت نہیں ہوسکتی جن میں ایک غیر جہت میں منقسم ہو اور ایک بالکل منقسم نہ ہو ۱۲ ھے قولہ والثانی الخ یعنی زمانہ کا دوسرا معنی امر منقسم موہوم جس کا خارج میں وجود نہیں ہے کیونکہ جس طرح حرکت توسطیہ اپنے استمرار اور سیلان کی وجہ سے حرکت قطعیہ پیدا کرتی ہے اسی طرح زمانہ بمعنی آن سیال اپنے سیلان اور استمرار کی وجہ سے ایک امر ممتد وہمی حرکت قطعیہ کے مطابق پیدا کرتا ہے تو مصنف نے چونکہ موجود فرمایا ہے اس لیے دوسرے معنی پر منطبق نہیں ہے مگر اگر یہ کہا جائے کہ مصنف نے چونکہ موجود فی الخارج ہونیکا دعویٰ نہیں کیا ہے لہٰذا اس دوسرے معنی پر منطبق ہوجائیگا اور اگر مصنف کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ زمانہ موجود فی الخارج ہے تو اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ نفس زمانہ موجود فی الخارج ہے بلکہ جسطرح امور انتزاعیہ اپنے منشاء انتزاع کے اعتبار سے موجود فی الخارج کہے جاتے ہیں اسی طرح مصنف نے اسم کے اعتبار سے اس کو موجود فی الخارج قرار دیدیا ہے یعنی زمانہ بمعنی آن سیال اسم ہے اور وہ موجود فی الخارج ہے اسوجہ سے مصنف نے زمانہ بمعنی امر ممتد کو موجود قرار دیدیا ۱۲

وهو مقدار الحركة لانه كم لقبوله الزيادة والنقصان بالذات وليس مركبا من آنات متتالية لانه للحركة المطابقة للمسافة التي يقع عليها الحركة فلو تركب الزمان منها لتركب المسافة من اجزاء لا تتجزى فيكون مقدارا وقيل مقداريته يتوقف على ان يكون كما وهو موقوف على انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو ممنوع ترجمہ اور زمانہ مقدار حرکت ہے کیونکہ وہ کم ہے اسلئے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو بالذات قبول کرتا ہے اور زمانہ آنات متتالیہ سے مرکب نہیں ہے کیونکہ زمانہ حرکت کے مطابق ہے اور وہ مسافت کے مطابق ہے وہ مسافت جس پر حرکت واقع ہے پس اگر زمانہ آلات متتالیہ سے مرکب ہوتا، تو مسافت اجزاء لایتجزی سے مرکب ہوگی پس لازم آئیگا کہ زمانہ مقدار متصل ہے اور بعض نے کہا ہے کہ زمانے کا مقدار ہونا اس کے کم ہونے پر موقوف ہے اور زمانے کا کم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرے حالانکہ یہ ممنوع ہے۔

لے قولہ وہو مقدار الحرکۃ الخ اس فصل کے مقاصد ثلاثہ میں سے یہ دوسرا مقصد ہے یعنی زمانہ حرکت کے لیے مقدار ہے یہاں مقدار بمعنی لغوی ہے کیونکہ اصطلاحی مقدار زمانہ کی قسیم اور مقابل ہے اس لیے کہ کم متصل کی دو قسم ہے قار الذات اور غیر قار الذات، اول مقدار ہے اور ثانی زمانہ ہے زمانہ کے کم متصل غیر قار الذات ہونے پر اشکال ہے کیونکہ متصل ہونا غیر قار الذات ہونے کے

منافی ہے کیونکہ اگر زمانہ غیر قار الذات متصل ہو تو معدوم کا موجود کے ساتھ اتصال لازم آئیگا یا معدوم کا معدوم کے ساتھ اتصال لازم آنے گا اس کی تفصیل یہ ہے غیر قار الذات اسکو کہتے ہیں جس کے تمام اجزاء موجود نہ ہوں تو اگر بعض اجزاء موجود ہوں، تو معدوم کا موجود کے ساتھ اتصال لازم آئیگا اور اگر بعض اجزاء موجود نہیں تو معدوم کا معدوم کے ساتھ اتصال لازم آئیگا اس کا جواب یہ ہے کہ زمانہ غیر قار الذات خارج کے اعتبار سے ہے خیال میں قار الذات ہے اور اس کے اجزاء موجودہ کے درمیان اتصال ہے ۱۲

۲ قولہ لقبولہ الزیادۃ الخ مصنف نے زمانہ کے مقدار حرکت ہونے کی جو دلیل بیان کی ہے اس میں لانہ کم فرمایا اور مطلقاً کم ہونے سے زمانہ کا مقدار حرکت ہونا ثابت نہیں ہوگا کم متصل ہونا ثابت کرنا ضروری ہے لہذا شارح دو دلیلیں بیان کرتے پہلی دلیل سے مطلقاً کم ہونا ثابت ہوتا ہے اور دوسری دلیل سے کم متصل ہونا ثابت ہوتا ہے مطلق کم اس عرض کو کہتے ہیں جو انقسام کو بالذات قبول کرتا ہے اور اگر اس میں حد مشترک ہو تو اس کو کم متصل کہتے ہیں اور حد مشترک نہ ہو تو اسکو کم منفصل کہتے ہیں جیسے اعداد اور حد مشترک اس کو کہتے ہیں جس کی نسبت دو جزوں کی طرف مساوی ہو مثلاً نقطہ خط کے لیے حد مشترک ہے ۱۲

۳ قولہ لیس مرکبا الخ شارح اس دلیل سے کم متصل ہونا ثابت کرتے ہیں اس طرح پر کہ زمانہ کا کم منفصل ہونا باطل کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جب کم منفصل ہونا باطل ہوجائیگا تو متصل ہونا ثابت ہو جائے گا دلیل کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ آنات غیر منقسمہ سے مرکب نہیں ہے اس لیے کہ اگر زمانہ اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہو تو چونکہ زمانہ مقدار حرکت ہے لہذا حرکت پر منطبق ہے اور حرکت مسافت پر منطبق ہے تو زمانہ مسافت پر منطبق ہوگا اور چونکہ احد المنطبقین کا حکم ترکیب وعدم ترکیب میں بعینہ دوسرے منطبق کا حکم ہوتا ہے لہذا مسافت کا اجزاء لایتجزی سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور یہ ثابت البطلان ہے پس ثابت ہوگیا کہ زمانہ آنات لایتجزی سے مرکب نہیں ہے بلکہ متصل ہے ۱۲

۴ قولہ الترکیب المسافۃ الخ یعنی اگر زمانہ آنات سے مرکب ہو تو مسافت کا اجزاء لایتجزی سے مرکب ہونا لازم آئیگا اس وجہ سے کہ زمانہ مسافت پر منطبق ہے تو زمانہ کے ہر جزء کے محاذی مسافت میں جزء ہوگا آنات غیر منقسم ہیں تو آنات کے محاذی مسافت میں اجزاء غیر منقسم ہوں گے تو مسافت کے اجزاء لایتجزی سے ترکیب لازم آئیگی یہ محال ہے پس دونوں دلیلوں سے ثابت ہوگیا کہ زمانہ مقدار ہے ۱۲

۵ قولہ قیل مقداریتہ الخ قائل سید شریف ہیں اعتراض کرتے ہیں کہ زمانہ مقدار ہونا اس کے کم ہونے پر موقوف ہے کیونکہ مقدار کم کی ایک نوع ہے اور کم ہونا موقوف ہے زیادتی اور نقصان کے قابل بالذات ہونے پر اور زمانہ کا قابل بالذات ہونا غیر مسلم ہے اسکا یہ جواب ہے کہ یہاں زمانہ و حرکت و مسافت تین اشیاء ہیں جن میں سے دو چیزیں یعنی حرکت اور مسافت کا قابل بالذات نہ ہونا ظاہر ہے پس زمانہ قابل بالذات ہونے کے لیے متعین ہے اذ لا رابع ۱۲

ولا

وَلا[1]يخلو اما ان يكون مقوله الهيئة قارة المناسب[2] ان يقول لامر قار او لهيأة غير قارة ليتم الحصر فان الامر القار وهو ما يجتمع اجزاءه في الوجود شامل[3] للجواهر مطلقا والاعراض القارة كالسواد والبياض بخلاف الهيأة فانها لا تشمل الجواهر اذ لا تغاير بينها وبين العرض الا باعتبار الحصول في الهيأة والعرض

فی العرض ترجمہ اور کم اس بات سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ ہیأت قارہ کے لیے مقدار ہوگا، مناسب یہ تھا کہ مصنف امرِ قار فرماتے، یا ہیأت غیر قارہ کے لیے مقدار ہوگا، تاکہ مصنف کا بیان کردہ حصر تام ہوتا اس وجہ سے کہ امرِ قار وہ ہے جس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوں جو مطلقاً جواہر اور اعراض مثلاً سواد و بیاض کو شامل ہے۔ بخلاف ہیئت قارہ کے کہ وہ جواہر کو شامل نہیں ہے اسوجہ سے کہ ہیأت قارہ اور عرض کے درمیان کوئی مغائرت نہیں ہے لیکن اس اعتبار سے ہیأت حصول ہوتا ہے اور عرض میں عروض ہوتا ہے۔

۱ے **قولہ** ولا یخلو اما ان یکون الخ زمانہ کا مقدار ہونا ثابت کرنے کے بعد حرکت کے لیے مقدار ہونا ثابت کرتے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ زمانہ جب مقدار ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا زمانہ اشیاء قارہ کے لیے مثلاً اجسام و سواد و بیاض وغیرہ کے لیے مقدار ہوگا یا اشیاء غیر قارہ کے لیے مقدار ہوگا شق اول باطل ہے اس لیے کہ غیر قار امورِ قارہ کے لیے مقدار نہیں ہوسکتا ورنہ چونکہ مقدار شی شی کے لیے لازم ہوتی ہے تو ملزوم کا یعنی ذی مقدار کا بغیر لازم کے یعنی بغیر مقدار کے موجود ہونا لازم آئیگا یہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ محال لہذا غیر قار الذات قار الذات کے لیے مقدار ہونا باطل ہے تو شق ثانی یعنی زمانہ کا غیر قار الذات کے لیے مقدار ہونا متعین اور ہیئت غیر قار الذات حرکت ہے پس ثابت ہوگیا کہ زمانہ حرکت کے لیے مقدار ہے وہو المطلوب ۱۲ ۲ے **قولہ** المناسب ان یقول الخ مصنف نے ہیئت قارہ اور ہیئت غیر قارہ کے درمیان تردید کیا ہے اور ہیئت کا لفظ احوال اور اعراض کے لیے مخصوص ہے لہذا تیسرا احتمال بھی ہے کہ زمانہ جوہر قارہ کے لیے مقدار ہو تو تردید حاصر نہیں ہوگی اسوجہ شارح فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ شق اول بجائے ہیئت کے لفظ امر جو جوہر اور عرض دونوں کے لیے عام ہے کہا جائے تاکہ دو احتمال میں حصر صحیح ہوجائے، اور شارح نے بجائے لفظ واجب کے مناسب اسوجہ سے فرمایا کہ لفظ ہیئت کی توجیہ بھی ہوسکتی ہے ایک توجیہ یہ ہے کہ لفظ ہیئت مجازاً امر اور شی کے معنی میں لیا جائے دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہیئت قارہ کے لیے مقدار ہونا جس دلیل سے باطل ہے اسی دلیل سے جوہر قارہ کے لیے مقدار ہونا بھی باطل ہے لہذا شق ثالث کے بالاستقلال ابطال کی ضرورت نہ ہونیکی وجہ سے نظر انداز کردیا ۱۲ ۳ے **قولہ** شامل للجواہر الخ بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امر قار کا لفظ عقول مجردات کو شامل نہیں ہے کیونکہ قار اس کو کہتے ہیں جس کے تمام اجزاء ایک وقت میں موجود ہوں اور مجردات کے اجزاء نہیں ہوتے لہذا شارح کو للجواہر مطلقاً کے بجائے للاجزاء مطلقاً کہنا چاہیئے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تردید ذی مقدار کی ہے اور مجردات ذی مقدار نہیں ہیں ۱۲ ۴ے اذ لا تغائر بینہا الخ یعنی ہیئت اور اعراض میں اعتباری فرق ہے کیونکہ قائم بالغیر اس اعتبار سے کہ غیر میں حاصل ہے اس کو ہیئت کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ غیر کو عارض ہے اسکو عرض کہتے ہیں لہذا لفظ ہیئت عرض کو شامل ہوجائیگا بخلاف ہیئت اور جوہر کے ان میں تغائر بالذات ہے لہذا ہیئت کا لفظ جوہر کو شامل نہیں ہوگا ۱۲

لا سبیل الی الاول لان الزمان غیر قار وما لا یکون قارا لا یکون مقدارا للهیأة قارة

والا لتحقق الشئ بدون مقداره فهو مقدار لهيأة غير قارة وكل هيأة غير قارة فهي لحركة فالزمان مقدار الحركة وهو المطلوب وسيجئ زيادة بيان له في الفلكيات ترجمہ اور پہلی صورت باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قار ہے اور جو چیز قار نہ تو وہ ہیئات قارہ کے لیے مقدار نہیں بن سکتا، ورنہ شے بغیر مقدار کے متحقق ہو جائے گی پس وہ ہیئات غیر قارہ کے لیے مقدار ہے اور ہر ہیئات غیر قارہ تو وہ حرکت ہے پس زمانہ مقدار حرکت ہے اور یہی مطلوب ہے اور اس کی مزید وضاحت فلکیات میں آئیگی۔

لے قولہ والا لتحقق الشئ الخ یعنی اگر غیر قار الذات کے لیے مقدار ہو تو شئی کا بغیر مقدار کے موجود ہونا لازم آئے گا یہ ظاہر البطلان ہے اس پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ ہے کہ شئی کا قار ہونا اور اس کی مقدار کا غیر قار ہونا محال نہیں ہے بلکہ متحقق ہے مثلاً جسم نامی قار الذات ہے اور اسکی مقدار چونکہ متغیر ہوتی رہتی ہے غیر قار ہے اسی طرح جسم متخلخل تخلخل کیوجہ سے اسکی مقدار بدلتی رہتی ہے لہذا مقدار غیر قار ہے اس کا جواب یہ ہے کہ غیر قار الذات کا دو معنی ہے اوّل جس کے تمام اجزاء ایک آن میں موجود نہ ہوں ثانی جس کے افراد یا انواع متحدد نہ ہوں یہاں غیر قار الذات بالمعنی الاول مراد ہے اور جسم نامی اور جسم متخلخل میں مقدار غیر قار بالمعنی الثانی متحقق ہے جو محال نہیں ہے ۱۲ ۲ے قولہ کل ہیئت غیر قارۃ الخ یعنی ہیئت غیر قارہ حرکت میں منحصر ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ یہ انحصار صحیح نہیں ہے کیونکہ خود زمانہ بھی غیر قارہ ہے تو اس کو اگر حرکت کہا جائے تو زمانہ کا مقدار لنفسہ ہونا لازم آئے گا یہ ظاہر البطلان ہے نیز صورت غیر قار ہے اور حرکت نہیں ہے لہذا حرکت غیر قار کا حرکت میں انحصار نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ غیر قار بالمعنی الاول بالذات کا حرکت میں انحصار ہے زمانہ اگرچہ غیر قار ہے مگر بالذات نہیں ہے اور صورت غیر قار بالمعنی ثانی ہے ۱۲

ونقول ايضا ان الزمان لابداية له ولانهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لاتوجد مع البعدية وكل قبلية لاتوجد مع البعدية فهي زمانية قيل هذا منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس زمانيا لان مقتضى التقدم الزماني ان يكون المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فلو كان ذلك التقدم زمانيا لزم ان يكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر عنه فننقل الكلام الى ذينك الزمانين ويلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه محال بالضرورة ثم يجوز ان يكون تقدم عدمه على وجوده ايضا

غایت معانی ترجمہ اور نیز ہم کہتے ہیں کہ زمانے کی نہ کوئی ابتداء ہے نہ انتہاء۔ کیونکہ اگر ابتداء ہوتی تو اس کے وجود سے پہلے اس کا عدم ہوتا ایسی قبلیت سے جو بعدیت کے ساتھ نہ پائی جائے اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ نہ پائی جائے تو وہ زمانی ہوتی ہے، یہ دعویٰ ٹوٹ گیا ہے زمانے کے اجزاء میں سے بعض کے بعض پر مقدم ہونے سے۔ کیونکہ یہ تقدم زمانی نہیں ہے اس لیے کہ تقدم زمانی کا مقتضا یہ ہے کہ متقدم زمانہ سابق میں ہو اور متاخر زمانہ لاحق میں۔ لہٰذا اگر یہ تقدم زمانی ہوتا تو لازم آتا کہ اس زمانہ متقدم میں ہو، اور الیوم زمانہ متاخر میں ہے۔ پھر ہم ان دونوں زمانوں کی طرف کلام کو پھیریں گے اور لازم آئے گا کہ یہاں غیر متناہی زمانے ہیں جن میں سے بعض بعض پر منطبق ہیں اور یہ بداہۃً محال ہے اور اس وقت جائز ہے نیز یہ کہ اس کے وجود پر اس کے عدم کا تقدم بھی غیر زمانی ہو۔"

لے **قولہ** ونقول ایضاً الخ مصنف یہاں سے فصل کا تیسرا مقصد شروع کرتے ہیں یعنی زمانہ کا سرمدی ہونا بیان کرتے ہیں اور چونکہ سرمدی اس کو کہتے ہیں جو ازلی اور ابدی ہو اس لیے مصنف یہاں دو دعویٰ کرتے ہیں کہ زمانہ کے لیے نہ ابتدا ہے نہ انتہا ہے ۱۲ ۲ے **قولہ** لانہ لو کان الخ یہ دعویٰ اول کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر زمانہ کے لیے ابتدا ہو تو لازم آئیگا کہ زمانہ کے وجود سے پہلے عدم ہو اور تالی یعنی زمانہ کے وجود سے پہلے عدم کا ہونا باطل ہے لہٰذا مقدم یعنی زمانہ کے لیے ابتدا باطل ہے اور یہی مطلوب ہے اس قیاس کے صحیح ہونے کے لیے لزوم اور تالی کا بطلان ثابت کرنا ضروری ہے لزوم کا ثبوت ظاہر ہے ابتداء کا مفہوم ہی دلالت کرتا ہے کہ جس کے لیے ابتدا ہوگی وہ مسبوق بالعدم ہوگا اور تالی کا بطلان اس وجہ سے ہے کہ زمانہ کے وجود پر عدم کی قبلیت ایسی قبلیت ہے، جو بعدیت کے ساتھ مجتمع نہیں اور جو قبلیت بعدیت کے ساتھ مجتمع نہ ہو وہ قبلیت زمانی ہے تو زمانہ کے عدم کی قبلیت زمانی ہے، اور قبلیت اور بعدیت ثانی مقتضی الزمان ہوتی ہے لہٰذا زمانہ کے عدم کے لیے زمانہ لازم آئے گا یہ خلف ہے اور باطل ہے اور جب لزوم اور تالی کا بطلان ثابت ہوگیا تو قیاس صادق ہے لہٰذا نتیجہ صادق ہے ۱۲ ۳ے **قولہ** قبلیۃ لا توجد الخ یعنی یہ قبلیت بعدیت کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی کیونکہ قبلیت عدم کی صفت اور بعدیت وجود کی صفت ہے تو اگر قبلیت اور بعدیت جمع ہو تو عدم اور وجود کا اجتماع لازم آئیگا جو اجتماع نقیضین ہے ۱۲ ۴ے **قولہ** قیل ہذا منقوض الخ یہ نقض اگر اجمالی ہے تو ہذا کا اشارہ پوری دلیل کی طرف ہوگا اور اس کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ دلیل صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ دلیل اجزاء زمانہ کے قبلیت اور بعدیت کے متعلق جاری ہوگی اور اجزاء زمانہ کی قبلیت زمانی ہونے کی وجہ سے زمانہ کے لیے زمانہ ثابت ہوگا اور تسلسل کو مستلزم ہوگا اور اگر یہ نقض تفصیلی ہے تو ہذا کا اشارہ دلیل کے ایک مقدمہ یعنی ہر قبلیت جو بعدیت کے ساتھ مجتمع نہ ہو وہ زمانی ہے کی طرف ہوگا اور معنی یہ ہوگا کہ یہ مقدمہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ مقدمہ اجزاء زمانہ کے قبلیت پر صادق آتا ہے حالانکہ اسکی قبلیت زمانی نہیں ہے ورنہ تسلسل مستحیل لازم آئیگا ۱۲ ۵ے **قولہ** لان مقتضی التقدم الخ اجزاء زمانہ کے بعض بعض پر مقدم بالزمان ہونے کی دلیل ہے حاصل یہ ہے کہ تقدم زمانی کے لیے لازم ہے کہ مقدم زمانہ سابق میں ہو اور مؤخر زمانہ لاحق میں ہو تو اگر بعض اجزاء زمانہ کا بعض پر تقدم زمانی ہو تو لازم آئے گا کہ کل گذشتہ زمانہ مقدم میں ہے،

اور آج کا دن زمانہ مؤخر میں ہے تو ایک محذور تو یہ بھی لازم آئے گا کہ زمانہ کے لیے زمانہ ہے مگر شارح نے صرف اس پر اکتفا نہیں کیا بلکہ تسلسل کا لزوم بھی بیان کیا کہ اس کا زمانہ الیوم کے زمانہ پر مقدم بالزمان ہوگا تو زمانہ کے زمانہ کے لیے زمانہ ہوگا تو تین زمانہ ہوئے پھر اس اور الیوم کے زمانہ میں کلام کریں گے اور تقدم زمانی کی صورت میں چوتھا زمانہ لازم آئیگا اس طرح غیر متناہی زمانہ بعض بعض پر منطبق ہوگا اور یہ بداہۃً محال ہے اور اسکی تنبیہ بصورت دلیل یہ ہے کہ جب ازمنہ غیر متناہیہ ہوں گے تو چوں کہ زمانہ مقدار حرکت ہے لہذا حرکات بھی غیر متناہی ہوں گے اور متحرک اور مسافت بھی غیر متناہی ہوگی، کیونکہ یہ غیر متناہی حرکتیں بیک وقت محقق ہوں گی تو متحرک اور مسافت کا بیک وقت غیر متناہی ہونا لازم آئے گا یہ ظاہر البطلان ہے ۱۲ لـه قولہ ینطبق بعضها الخ یہاں انطباق سے مراد بعض کا بعض کے لیے ظرف ہونا ہے ۱۲ کـه قولہ وحینئذ الخ یعنی جب ثابت ہوگیا کہ اجزاء زمانہ میں تقدم تأخر زمانی نہیں ہے باوجودیکہ اس میں قبلیت بعدیت کے ساتھ جمع نہیں ہوتی تو جائز ہے کہ زمانہ کے عدم کا تقدم اس کے وجود پر بھی غیر زمانی ہو باوجودیکہ اس میں قبلیت بعدیت کے ساتھ مجتمع نہیں ہوتی ۱۲

وقد[1] يجاب بان التقدم الزمانی لا يقتضی ان يكون كل من المتقدم والمتاخر فی زمان مغائر له بل يقتضی ان يكون السابق قبل للاحق قبلية لا يجامع القبل معها البعد فان[2] هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم[3] يكن شیء من المتقدم والمتاخر زمانا احتيج فيهما الى الزمان وان كان احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج فی الآخر الى الزمان دون الاول وان كان كل واحد منهما زمانا لم يحتج فی شیء منهما الى زمان زائد عليه و ذالك لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض ترجمہ اور اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تقدم زمانی اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ متقدم اور متاخر میں سے ہر ایک ایسے زمانہ میں ہوں جو ایک دوسرے کے مغائر ہوں بلکہ اس کا تقاضا کرتے ہیں کہ سابق لاحق سے پہلے ہو اور قبلیت ایسی ہو جس کا قبل بعد کے ساتھ جمع نہ ہو، اس لیے کہ یہ قبلیت بغیر زمانہ کے نہیں پائی جاتی۔ پس اگر متقدم اور متاخر میں سے کوئی بھی زمانہ ہو تو ان دونوں میں الگ سے زمانے کی ضرورت ہوگی اور اگر ان میں ایک زمان ہو اور دوسرا نہ ہو تو دوسرے میں زمانے کی ضرورت ہوگی اور اول میں نہ ہوگی اور اگر ان میں سے ہر ایک زمانہ ہو تو ان میں سے کسی میں بھی زمانے کی مزید ضرورت نہیں ہوگی اور یہ اس لیے کہ مذکورہ قبلیت اجزائے زمانہ کو اولاً اور بالذات عارض ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

لـه قولہ وقد یجاب بان الخ نقض کا یہ جواب ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ دلیل نقض موقوف ہے اس مقدمہ پر کہ ہر مقدم بالزمان

کے لیے اور ہر مؤخر بالزمان کے لیے زمانہ مؤخر اور مقدم کے علاوہ ہونا ضروری ہے اور یہ مقدمہ صحیح نہیں کیونکہ تقدم زمانی کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں قبلیت بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو اور چوں کہ ایسی قبلیت کے لیے زمانہ ضرور ہونا چاہیئے تو اگر مقدم اور مؤخر بالزمان زمانہ کے علاوہ کوئی شئی ہے تو بے شک اس کے لیے زمانہ ضروری ہے اور اگر مقدم اور مؤخر خود اجزاء زمانہ ہیں تو ان کے لیے دوسرے زمانہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اجزاء زمانہ کا تقدم تأخر زمانی بالذات ہے ۱۲ ۲؎ قولہ فان ہذہ القبلیۃ الخ یہ دفع دخل مقدر ہے جب جو قبلیت بعدیت کیساتھ جمع نہیں ہوتی زمانہ کی مقتضی نہیں ہے تو اس کو قبلیت اور بعدیت زمانی کیوں کہتے ہیں تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ قبلیت اور بعدیت چونکہ زمانہ کے بغیر محقق نہیں ہوتے اسوجہ سے اس کو زمانی کہتے ہیں ۱۲ ۳؎ قولہ فان لم یکن الخ یہ تفصیل ہے کہ اگر مقدم اور مؤخر دونوں زمانہ کے غیر ہوں تو دونوں کے لیے زمانہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ زمانہ تقدم تاخر کے لیے واسطہ ہے اور اگر دونوں میں سے ایک زمانہ کے غیر ہے جیسے زید کا یوم جمعہ پر مقدم ہونا تو زید کے لیے زمانہ کی ضرورت ہے اور جمعہ کے لیے زمانہ کی ضرورت نہیں ہے اور اگر دونوں زمانہ کے اجزاء ہیں جیسے شنبہ کی قبلیت یکشنبہ پر تو دونوں کے لیے زمانہ کی ضرورت نہیں ہوگی پس تسلسل لازم نہیں آئیگا ۱۲ ۴؎ قولہ عارضۃ لہ الخ یعنی زمانہ کی حقیقت ہی تجدد اور عدم استقرار ہے لہٰذا زمانہ کو قبلیت اور بعدیت بلاواسطہ عارض ہے اور اگر مقدم اور مؤخر کی حقیقت ہی تجدد اور عدم استقرار کے علاوہ ہوگی تو اسکے تقدم و تأخر کے تصور کے لیے زمانہ کی ضرورت ہوگی لہٰذا اجزاء زمانہ میں قبلیت بعدیت بالذات ہے اور اس کے غیر میں بواسطہ زمانہ ہے ۱۲

وقیل[۱] یدل علی ذلک انہ اذا قیل وجود زید مقدم علی وجود عمرو اتجہ ان یقال لماذا قلت انہ مقدم علیہ فلو اجبت بان وجود زید کان مع الحادثۃ الفلانیۃ ووجود عمرو مع الحادثۃ الاخری وتلک الحادثۃ کانت متقدمۃ علی ہذہ اتجہ ایضاً ان یقال لم قلت ان تلک متقدمۃ علی ہذہ فلو اجبت بان تلک کانت امس وہذہ کانت الیوم وامس متقدم علی الیوم لم یصح ان یقال لماذا قلت انہ متقدم علیہ ترجمہ اس اجمال کی وضاحت میں کہا گیا ہے کہ جب کہا جائے کہ زید کا وجود عمرو کے وجود سے مقدم ہے۔ تو سوال پیدا ہوگا کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے پس اگر تم نے یہ جواب دیا کہ زید کا وجود فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور عمر کا فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور وہ حادثہ اس حادثہ سے مقدم ہے تو بھی سوال کیا جائیگا کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ یہ اس سے مقدم ہے۔ پس اگر تم نے جواب دیا کہ یہ کل گذشتہ ہوا تھا اور وہ واقعہ آج پیش آیا ہے اور امس مقدم ہوتا ہے یوم سے تو یہ سوال درست نہیں ہوگا، کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے

۱؎ قولہ وقیل یدل الخ بعض لوگوں نے اجزاء زمانہ کو قبلیت و بعدیت بالذات عارض ہونے اور دوسری اشیاء کو بواسطہ زمانہ کے

عارض ہونے کی توضیح اور تشریح کی ہے اسکو نقل کرتے ہیں اسکا خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی شئی کے وجود کے مقدم یا مؤخر ہونیکی خبر دیجائے تو اگر سوال پیدا ہو کہ کیوں مقدم ہے تو یہ سوال دلالت کرتا ہے کہ اس شئی کی قبلیت بالذات نہیں بالواسطہ ہے اور اگر سوال پیدا نہ ہو تو انقطاعِ سوال دلالت کرتا ہے کہ اس کی قبلیت بالذات ہے اور چونکہ اجزاء زمانہ میں بعض کے بعض پر مقدم یا مؤخر ہونیکی خبر پر سوال نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ اجزاء زمانہ کی قبلیت وبعدیت بالذات ہے مگر انقطاعِ سوال قبلیت و بعدیت بالذات عارض ہونے پر اسوقت دال ہوگا جب مقدم اور مؤخر کے درمیان علیت و معلولیت کا علاقہ نہ ہو لہذا اب کے ابن پر مقدم ہونے کی خبر پر انقطاعِ سوال عروض بالذات پر دلالت نہیں کرے گا کیونکہ علت کا معلول پر تقدم ظاہر ہے لہذا ظہور کی وجہ سے سوال کا انقطاع ہوگا بالذات ہونیکی وجہ سے نہیں ۱۲

واعترض[1] علیہ بان انقطاع السوال عند قولك امس متقدم علی الیوم انما هو لان التقدم علی الیوم ماخوذ فی مفهوم لفظ امس کما ان التاخر عن الیوم ماخوذ فی مفهوم لفظ الغد فلو قیل لما ذا قلت امس متقدم علی الیوم کان کما لو قیل لما ذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم علی الزمان المتاخر وهذا مما یعد سخیفا وکما ان انقطاع السوال عند قولنا تلك کانت فی الزمان المتقدم وهذه کانت فی الزمان المتاخر لا یدل علی ان التقدم عرض اولی للزمان فکذا انقطاع السوال عندما ذکرتم لا یدل علیه ولو سلم فانما یدل علی کونه عرضا اولیا بمعنی عدم[2] الواسطة فی الاثبات لا فی الثبوت وهذا هو المطلوب کما لا یخفی ترجمہ اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تمہارے قول "امس متقدم علی الیوم" پر سوال کا ختم ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ امس کا تقدم یوم پر اس کے مفہوم میں داخل ہے جیسے یوم سے تاخر لفظ غد کے مفہوم میں داخل ہے۔ لہذا اگر تم نے کہا کہ۔ یہ کیوں کہا کہ امس یوم سے مقدم ہے تو یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کہا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ زمانہ متقدم مقدم ہے زمانہ متاخر سے یہ سوال کرنا بیوقوفی ہے اور جس طرح سوال کا ختم ہونا ہمارے اس قول تلک کانت فی الزمان المتقدم وہذہ کانت فی الزمان المتاخر میں اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ متقدم زمانہ کے لیے عرض اولی ہے اسی طرح سوال کا ختم ہونا ذکر تم کے وقت اسپر دلالت نہیں کرتا اور اگر مان بھی لیا جائے تو سوال کا ختم ہونا اس بات پر دال ہے کہ تقدم زمانی کے لیے عرض اولی ہے بمعنی عدم واسطہ فی الاثبات کے ہے۔ واسطہ فی الثبوت کے معنی میں نہیں ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

---

[1] قولہ واعترض الخ اعتراض کا حاصل یہ ہے لفظ امس کے مفہوم کی خبر تقدم ہے تو لفظ امس تقدم پر ضمناً دلالت کرتا ہے اور

الزمان المتقدم تقدم پر صراحتہً دلالت کرتا ہے تو جس طرح الزمان المتقدم مقدم کی خبر پر انقطاعِ سوال عروض بالذات پر دلالت نہیں کرتا اسی طرح اس مقدم علی الیوم کی خبر پر انقطاعِ سوال دعروض بالذات پر نہیں دلالت کرے گا بلکہ دونوں میں انقطاعِ سوال کم عقل پر دلالت کرنے کیوجہ سے ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ انقطاعِ سوال عروض بالذات پر دلالت کرتا ہے تو مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا کیونکہ عروض بالذات کے دومعنی ہیں عدم واسطہ فی الاثبات اور عدم واسطہ فی الثبوت انقطاعِ سوال عروض بالذات بالمعنی الاول پر دلالت کرتا ہے اور مدعی عروض بالذات بالمعنی الثانی ہے لہٰذا اس دلیل سے مطلوب حاصل نہیں ہوگا مگر یہ اعتراض مناقشہ لفظی ہے۔ یعنی لفظ اس اور الیوم اور غد کے مفہوم میں چونکہ تقدم تاخر داخل ہے اسوجہ سے تضمناً دلالت کرتا ہے اور اگر اجزاء زمانہ پر دلالت کرنیوالا ایسا لفظ ہو جس کے مفہوم میں تقدم تاخر داخل نہ ہو تو انقطاعِ سوال عدمِ واسطہ پر دلالت کریگا تو دلیل تام ہوگی ۱۲ ؎۲ قولہ بمعنی عدم الواسطہ، واسطہ کی تین قسمیں ہیں اول واسطہ فی الاثبات ہے جو کسی حکم کے اثبات ونفی کے لیے ذہن میں واسطہ ہوتا ہے۔ جیسے حدِاوسط کہ اکبر کو اصغر کے لیے ذہن میں ثابت یا نفی کرتا ہے اسکو واسطہ فی التصدیق بھی کہتے ہیں اور دوسری قسم واسطہ فی العروض اسکو کہتے ہیں جو کسی موصوف کے کسی صفت کے ساتھ نفس الامر میں متصف ہونیکا اس طرح واسطہ ہوتا ہے کہ واسطہ اس صفت کے ساتھ حقیقۃً متصف ہوتا ہے اور ذو واسطہ کسی تعلق کی بنا پر مجازاً متصف ہوتا ہے جیسے سواد وبیاض کے حرکت کے ساتھ متصف ہونیکا واسطہ جسم ہوتا ہے کہ حقیقۃً جسم متحرک ہوتا ہے اور مجازاً اسود وبیاض کو متحرک کہتے ہیں تیسری قسم واسطہ فی الثبوت ہے اسکو کہتے ہیں جو کسی شئی کے کسی صفت کے ساتھ نفس الامر میں متصف ہونیکا واسطہ اس طرح ہوتا ہے کہ ذو واسطہ . . . صفت کے ساتھ حقیقۃً متصف ہو اور واسطہ خواہ متصف ہو جیسے کنجی کی حرکت کے لیے ہاتھ کہ واسطہ اور ذو واسطہ دونوں حقیقۃً متصف ہوتے ہیں یا واسطہ سفیر محض ہو صرف ذو واسطہ حقیقۃً متصف ہو جیسے صباغ کپڑا رنگنے کے لیے ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ واسطہ فی الثبوت کی دو قسمیں ہیں اس مقام پر انقطاعِ سوال چونکہ بداہت پر دلالت کرتا ہے لہٰذا واسطہ فی الاثبات کی نفی ہوگی اور مطلوب واسطہ فی الثبوت کی نفی ہے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ انقطاعِ سوال جس طرح واسطہ فی الاثبات کی نفی پر دلالت کرتا ہے واسطہ فی الثبوت کی نفی پر بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ بدیہیات کی بھی لِمّ اور سبب وعلت دریافت کیجاتی ہے ۱۲

فیکون ؎۱ قبل الزمان زمان هف وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فتكون زمانية فيكون بعد الزمان زمان هف ترجمہ لہٰذا زمانہ سے قبل زمانہ لازم آئیگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح اگر زمانے کے لیے نہایت ہوتی تو زمانے کا عدم ہوتا اس کے وجود کے بعد اور بعدیت ایسی ہوتی جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی لہٰذا بعدیت زمانی ہوگی لہٰذا زمانے کے بعد بھی زمانہ ثابت ہوگیا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

؎۱ قولہ فیکون قبل الزمان الخ یعنی جب عدم کی قبلیت زمانی ہوگی جو زمانے کی مقتضی ہے تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے گا

یہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے ۱۲ ۲؎ قولہ کذلک الخ یہاں سے دوسرے دعوے کو ثابت کرتے ہیں کہ زمانہ کے لیے انتہا نہیں ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر زمانہ کے لئے انتہا ہو تو زمانہ کا عدم وجود کے بعد ہوگا اور تالی یعنی عدم بعد الوجود باطل ہے لہذا مقدم یعنی زمانہ کی انتہا باطل ہے اس قیاس کے قضیۂ اولی کا لزوم ظاہر ہے کیونکہ انتہا کا مفہوم دلالت ہے کہ جس کی انتہا ہوگی اس کا وجود کے بعد عدم لازم ہوگا تالی کا بطلان اسوجہ سے کہ عدم کی بعدیت وجود پر ایسی ہے جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں ہوتی اور جو بعدیت قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو تو وہ بعدیت زمانی ہے اور بعدیت زمانی مقتضی للزمان ہوتی ہے لہذا زمانہ کے بعد زمانہ لازم آئیگا، اور یہ چونکہ خلاف مفروض ہے لہذا باطل ہے پس ثابت ہوگیا کہ زمانہ کے لیے نہ ابتداء ہے نہ انتہا ہے لہذا سرمدی ہے اس دلیل پر بھی وہی اعتراضات وارد ہوں گے جو حواشی سابقہ میں گذر چکے ہیں ۱۲

کتبہٗ فانی

۲۰ر ستمبر ۲۰۰۰ء